
الولاية والنبوة
عند الشيخ الأكبر
محيي الدين بن العربي







تأليف
علي شودكيفيتش

ترجمة
أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس مجلس حكماء المسلمين



www.alimamaltayeb.com



الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٦٩٥٦٤ أبوظبي
هاتف: 777 73 30 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

فِهرست الهيئَة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
الطيب، أحمد
الولاية والنبوة
ط -2 القاهرة: دار القدس العربي،
1440هـ/ 2019م.
ص ؛ 15 × 22 سم.
عدد الصفحات: 336
1 - الفلسفة الإسلامية
2 - العقيدة وعلم الكلام
3 - الفكر الإسلامي
4 - العنوان

رقم الإيـــداع: 2729 / 2019
الترقيم الدولي: 978-977-6601-65-9

الطبعة الثانية

1440هـ/ 2019م.

صورة الغلاف الخارجي: منظرٌ للجامع الأزهر الشريف
بريشة المستشرق الفرنسي بريس دافين
Prisse d'Avennes, (1807 – 1879).

مُتعَهِّد الطبع:
دار القدس العربي ، القاهرة
البريد الإلكتروني: dar.quds@gmail.com

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن - هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق: ناصر محمد يحيى



(يُباعُ هذا الكِتابُ بِسعر التَّكلُفة وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ التراث الإسلامي)

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

بقلم: المؤلف الأستاذ الشيخ

علي شود كيفيتش

يرجع تاريخ دخولي في عالم الشيخ الأكبر ابن عربي إلى خمسين سنة مضت، ويرجع الفضل في ذلك إلى شيخ مسلم، ولد في أوربا، هو الشيخ مصطفى عبد العزيز ﵁، ومنذ هذا التاريخ البعيد بدأت خطواتي المترددة تأخذ وجهتها صَوبَ تراث الشيخ وكتاباته في آفاقها الواسعة والشاسعة، وقد حرَصت منذ ذلك الحين على أن أزود عقلي وحياتي أيضًا بمدد لا ينقطع من تعاليم هذا التُّراثِ ومعارفه الوهبية والكسبية؛ فكنت أقرأ في مؤلفات ابن عربي قراءةً منتظمةً لم تتوقف يومًا واحدًا تقريبًا على مدى نصف قرن من الزمان، ثم بذلت جهدي في أن أنقُل لغيري كل ما حصَّلته من الميراث الأكبري، وهو ميراث عام يتَّسِمُ بسمة الشيوع والشمول، وبحيث كان على الغرب أن يتخذ فيه مكانه مثلما اتخذ الشرق مكانه فيه من قبل، لذلك لم يكن صدفة أن تظهر كتاباتي، عن ابن عربي وتراثه منشورةً بالفَرَنسيَّة وببعض اللُّغات الأوربية الأخرى أيضًا.

وحين أعلمني الدكتور أحمد الطيب برغبته في ترجمة كتابي: «الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدِّين بن العربي» من الفرنسية إلى العربية -من بضعة أعوام خلت- تساءلت عن جدوى عمل كهذا، فهل يكون من المفيد أن يُترجَم كتابي -هذا الذي ألَّفتُه لأخاطب به الغربيين- إلى قرَّاءِ العربية

وعندهم تراث ابن عربي نفسه، بل وتراث كثيرين من تلاميذه وشراحه؟

غير أن د. الطيب أقنعني أخيرًا بجدوى هذا العمل وفائدته بالنسبة للقارئ العربي، وإنني لسعيد وأنا أشاهد اليوم نتيجة جهده الصبور في ترجمة ما كتبتُه بالفَرَنسيَّة إلى العربية، ترجمة تميزت بأمانة تامة، وقدرة على نقل أدق دقائق النَّصِّ الفَرَنسي إلى اللغة العربيةِ.

وإذا كنت أشعر باقتراب اليوم الذي يُطوَى فيه -وإلى الأبد- كلُّ ما سطَّرَته يدُ الإنسان من صحف وكتب، فإني لأشعر بالسعادة والاعتزاز وأنا أقرأ مرة أخرى هذه الصفحات التي وإن تكن قد طال عليها الأمد منذ تأليفها؛ فإنها لتسترد في هذه الترجمة شبابها كرة أخرى.

جزى الله صديقنا أحمد الطيب خير الجزاء.

* * *

مقدمة المترجم

قد تتَّفقُ -أيُّها القارئ المدقق! فيما يقصُّه عليك ابن عربي، وقد تختلف معه -جذريًّا أو جزئيًّا- بدءًا من العناوين التي يبدأ منها أنظاره العِرفانية، وانتهاء بما يريد أن يقوله للسَّالك المتذوِّق في صَراحة أحيانًا، وفي إشارة أو رمز في أغلب الأحيان.

لكن الذي لا أظنُّ أحدًا يمكن أن يتمارى فيه هو أن من يُلقي بنفسه في خِضَمِّ تراث ابن عربي الذي تمتزج فيه علوم العقل والنقل والذوق امتزاجًا عجيبًا، لا يسعه إلَّا الاعتراف -مختارًا أو مُكرَهًا- بأن ههنا مستوًى من المعرفة -كائنًا ما كان موقفنا منه- يفوق كلَّ طاقات البحث والدَّرس، ويقع وراء كلِّ الحدود التي وقف عندها جهابذةُ العلماء والمفكرين المسلمين.

وهذه في حَدِّ ذاتها مُعضِلة من مُعضِلات تراث ابن عربي؛ إذ الصبر على فَهم هذا التراث، ومحاولة ترتيبه، وربط خوافيه بقوادمه، والسيطرة على النتائج المستخلصة يتطلب عمرًا مديدًا، وجُهدًا شاقًّا لا يُطيقه إلَّا الأفذاذ من علماء العصر الحديث.

إنَّك، وأنت تقرأ في الفتوحات -مثلًا- تشعرُ وكأنك في بحر متلاطم الأمواج، تعصف فيه العلوم والمعارف من كل حدب وصوب، فلا تدري ما تأخذ ولا ما تدع، ولك أن تقارن حالة ابن عربي هذه بحالة غالبية مفكِّري الإسلام وعلمائه الموسوعيين من أمثال: الجاحظ وابن سينا والغزالي وابن

تيمية وابن خَلدون، إنَّ هؤلاء يمكن لك -في شيء من الجهد قليل أو كثير- أن تضع يديك على الأُسُسِ العِلميَّة التي تحكم منطَلَقات تفكيرهم، ومع شيء من الجهد والصبر أيضًا يمكنك أن تتعامل مع أفكارهم، وتدرك وجهَ الصَّوابِ أو الخطإ فيها، وتقرره بعد ذلك في حُكمٍ تطمئنُّ إلى سلامته، لكنك ستلقى صعوبة بالغة إذا خطر لك أن تتعامل مع تراث ابن عربي في هذا الإطار.

ويبدو أن هذه الصعوبة نفسها كانت بمثابة «مسوِّغات» أو «أعذار» مقبولة وكافية لدى معظم ناقدي ابن عربي في عصرنا الحديث، والذين اقتصرت محاولاتهم النقدية على ترديد مآخذ قديمة قِيلَت من قبل، وفرغ من أمرها منذ عصور خلت، وحسبك أن تلقي نظرة عجلى على ما يكتبه هؤلاء الناقدون -ومنهم علماءُ فُضَلاء- لتتيقن أنَّ مبلغ علمهم بابن عربي وتراثه لا يتجاوز ما سجله نُقَّادُ ابن عربي القدماء -وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية- من مؤاخذاتٍ واتِّهامات مضى عليها قرابة ثمانية قرون، وكثيرًا ما يُعييهم معرفةُ موضع «الشاهد» على هذه المؤاخذات في تراث ابن عربي في هذا المؤلَّفِ أو ذاك.

ومشكلةُ تراثِ ابن عربي -فيما اعتقد- أمران:

الأوَّلُ: موسوعيَّةُ هذا التُّراثِ، وتنوعُ مجالاته وحقولِه المعرفية، وتَوزُّعه بين مئات المؤلفات، ما بين مجلدات ضخمة، وكتب متوسطة، ورسائل صغرى، وما بين مطبوع ومخطوط، وما بين صحيح النسبة ومشكوك في نسبته إليه ومنحول[1].

(١) يذكر الباحثون في هذا المجال جهدًا علميا مشكورا قدمه الأستاذ عثمان يحيى رَحِمَهُ اللَّهُ في أطروحته للدكتوراه بجامعة السوربون بباريس، والتي خصصها لمؤلفات ابن عربي، من =

الأمرُ الثَّاني: الغموضُ الشَّديدُ الذي يستحكم من وراء تعبيرات من أجمل التعبيرات وأكثرها دِقَّةً وتحديدًا على المستوى اللُّغويِّ أو الدّلاليِّ، ممَّا يثير في ذهن القارئ ظَنَّيْنِ متناقِضَينِ تمام التَّناقض؛ فقد يُحسنُ الظَّنَّ بما يقول، ويعود به -بعد تأويل ميسور أو متكلف- إلى المتعارَف عليه من قواعد الإسلام، وقد لا يُحسن الظن فيتوقف عند بعض المواضع ليكثِّفَ من حولها أبعادًا وظلالا من الارتياب يتأدَّى منها في آخر المَطافِ إلى أن هذا أو ذاك من نصوص ابن عربي يصطدمُ ويتعارضُ مع هذا الأصل أو ذاك من أصول الإسلام.

وأكبرُ الظن أنَّ هذا هو السبب في انشطار علمائنا الأقدمين إلى طائفة مالت إلى تكفيرِ الشَّيخِ أو تفسيقه وتبديعه، وأخرى تَغَنَّتْ بمكانته العليا بين منازل الأولياء والمقرَّبينَ، ومن هؤلاء الذين أثنَوا عليه مَن كان إمامًا في علم الحديث النَّبويِّ دراية ورواية، كابن حجر الهيثمي والسيوطي وغيرهما.

وأكبرُ الظن أيضًا أن موقف التسليم أو «التوقف» فيما يُشكِلُ من آراء ابن عربي هو أقرب إلى المنهج العلمي، والضَّمير الدِّيني، منه إلى موقف التكفير، ونزع رِبقة الدِّين من عنقه؛ فابنُ عربي -مثلًا- يعلن شهادته بإيمانه بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر على تفصيل ما جاء

=حيث تصنيفُها وتاريخُها وأماكنها، والمطبوع منها والمخطوط، والمفقود والموجود، في قائمة طويلة من مكتبات العالم في الشرق والغرب، التي استطاع زيارتها وفحص خزاناتها، وقد ذكر المؤلف في رسالته أنه نُسب إلى ابن عربي من المصنفات قرابة ألف مصنَّف، صدرت هذه الدراسة في جزأين باللغة الفرنسية عام ١٩٦٤م، من منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، وقد ترجمناها إلى اللغة العربية بعنوان: «مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها»، القاهرة عام: ١٩٩٢م.

به القرآن الكريم والسنة المطهرة، وحسب عقيدة أهل السنة والجماعة[(١)].

وهو يُشهِدُ الله تعالى وملائكتَه ومَن حَضَرَه من المؤمنين على ما يقول، ويعلنُ شهادته هذه على النَّاس، ويكرِّرُها في مواضع عدة من كتبه ثم هو يتحدث عن مستوى من العلم مكنون يسمِّيه: «علوم الأسرار»، اختُصَّ بها الأنبياءُ، وورثها منهم وارثوهم من الأولياء والمُلهَمِينَ، ويَروي في ذلك بسنده حديثًا صحيحًا يقول فيه أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدُهما فبثثتُه، وأما الآخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم»[(٢)].

وهؤلاء الوارثون مأمورون باستكتام هذه العلوم، وهو نفسُه يقصُّ علينا أنه أذاع سرًّا من أسرار الحبِّ الإلهي في فاس عام ٥٩٤هـ، فعوتب على ذلك[(٣)].

وكان يتمثَّل بقول الشاعر:

الجامعُ المانِعُ حدُّ الحدِّ ... أو ذو انعكاس إنْ تشا أو طَرْدِ

ومستخبر عن سرّ ليلى ردَدْته ... بعمياءَ من ليلى بغير يقينِ

يقولون خبِّرنا فأنت أمينها ... وما أنا - إن خبَّرتهم - بأمينِ

ثم يُنبِّهُ الشيخ إلى قصور اللغة، وعجز ألفاظها، وعدم وفائها بالإفصاح عن علوم الأسرار والمخاطَبات والمكاشَفات، ومن ثَمَّ فلا مَفرَّ من الرمز والتلغيز، والإشارة والتلميح بقدر الوسع والطاقة.

ولا يترك ابن عربي قارئه نهبًا لهذه الشكوك؛ بل ينصحه بأن يصرفَ

(١) راجع على سبيل المثال كتاب الفتوحات المكية «الشهادة الأولى» جـ١، ص ١٦٣ وما بعدها، تحقيق عثمان يحيى القاهرة عام ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

(٢) صحيح الإمام البخاري جـ١ كتاب «العلم» باب ٤٢.

(٣) الفتوحات المكية جـ٢ ص٣٤٨، ط. دار الكتب العربية - مصر ١٣٢٩هـ.

الألفاظ «المشكِلة» عن ظاهرها، ويطلبَ المعنى المَخبوءَ، فهو وحده المقصودُ بالعِلم[١]، وقد اضطره ذلك إلى أن يشرح بنفسه ديوانه: «ترجمان الأشواق» ليَتأكَّدَ القارئ أنَّ المسألة هنا مسألةُ رمزٍ مقصودٍ لا تستقيمُ معه الدلالة اللَّفظيَّةُ الوضعية بحالٍ.

إنَّ أيَّ دارس لابن عربي داخل هذا التخطيط المنهجي الذي أراد لقضاياه ومعارفه أن تدرس من خلاله لا يُغامر بتكفيره كلَّما أشكل عليه أمر لم يجد له نظيرًا في الشرع، وإلا كان كمن يَضرِبُ عرضَ الحائط بكلِّ هذه الضوابط والتحذيرات والتنبيهات التي حرص المؤلِّفُ -عن قصد- أن يُصدِّرَ بها موسوعتَه: «الفتوحات المكية»؛ بل يكذبه في شهادته التي اشتملت على عقيدته في الإلهيات والنبوات والسمعيات كما هي عند أهل السنة والجماعة.

ولهذا كان مذهبُ التَّوقُّفِ أكثرَ احتياطًا، وأبعدَ عن ارتكاب جَريرةِ تكفير المؤمنينَ، ولعلَّ علماءنا القدامى الذين توقَّفوا في أمر القضايا المشكلة في تراث «الشيخ الأكبر» كانوا ينظرون إلى هذه الإشكالات ضِمنَ هذه الضَّوابطِ، وفي ضَوءِ ما تُوجِبُه قواعدُ الإسلام من وجوب التَّوقُّفِ في مثل هذه الحالة.

---

(١) انظر – على سبيل المثال– قصيدته الرائعة التي يبدؤها بقوله:

كل ما أذكره من طلل   أو ربوع، أو مغان، كل ما

والتي عدد فيها عشرات المفردات مثل، السحب والزهر، وورق الحمام، والبدور، والشموس، والبروق، والرعود، والرياح، والطريق، والجبال، والخيام، والرُّبي، والخيل، والرياض، والغياض... كل ذلك: يقول عنه في نهاية القصيدة:

صفة قدسية علوية   أعلمت أن لصدقي قَدما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها   واطلب الباطن حتى تعلما

ومن الجدير بالذكر أن ابن عربي لا يُلزِمُ الناس بما يقوله أصحاب المكاشَفات، ولكن يحذِّرُهم من تكذيبِهم بغير دليلٍ أو برهانٍ: «فإذا أتى (صاحب الأسرار) بأمر جوَّزه العقلُ، وسكت عنه الشرع، فلا ينبغي لنا أن نردَّه أصلًا، ونحن مخيَّرون في قبوله... فإن كان الذي أخبر به حقًّا... قبلناه، وإلا تركناه في باب الجائزات، ولم نتكلم في قائله بشيء، فإنها شهادةٌ مكتوبةٌ نُسأل عنها، قال تعالى: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ١٩﴾ [الزخرف: ١٩]».

وقبل ذلك يقول: «أما العاقل اللبيب، الناصح نفسه، فلا يرمي به، ولكن يقول: هذا جائز عندي أن يكون صدقًا أو كذبًا»[١].

وهذا الكتاب الذي أقدم ترجمته -من الأصل الفَرَنسي ومن الترجمة الإنجليزية- لقُرَّاءِ العربية، من الكتب القليلة التي أَخَذَت على عاتقها -في تحليلٍ علميٍّ بالغ الدقة- بيانَ مفهوم الولاية عند ابن عربي، والكشف عن كثير من أسرار هذا المفهوم المركزي في كتابات الشيخ الأكبر من أَلِفِها إلى يائها.

وقد استطاع المؤلِّفُ -بما تَفَرَّد به من حضور متميز في تراث شيخه ابن عربي- أن يجلِّي صفحات طويلةً كانت مجهولة لدى كثيرين من العلماء والباحثين، وحسب القارئ أن يعلم أنَّ الأستاذ شود كيفيتش -مؤلف الكتاب- قد جلس على تراث ابن عربي أكثر من نصفِ قرنٍ من الزَّمانِ، يدرسُه ويتعمَّقُ فيه، ويَستجلي غوامضَه في صبرٍ يندُر أن يتوافر لباحث في عصرنا هذا.

وقد جاء الكتاب انعكاسًا حقيقيًّا لِمَدى معرفة المؤلِّف الدقيقة بخفايا تراث الشيخ الأكبر، وطوايا مذهبه في التَّصوف وفي معنى الولاية على

(١) الفتوحات (ط. عثمان يحيى) ١، ١٤٠، ١٤١.

وجه الخصوص.

وسيُدرك القارئ آثارَ هذا التاريخِ الطَّويلِ في صحبة التراث الأكبريِّ مُتونًا وشُروحًا، ونشأةً وتطوُّرًا.

إن هذا الكتاب يناضل في مَيدانَينِ في آنٍ واحد، فهو ينفُضُ عن رؤى الشيخ الأكبر وأنظاره وعلومه كثيرًا من الغبار المتراكِم عليها، ويُخلِّصُها من فهومٍ غير صحيحة ازدحمت عليها أيضًا عبر أزمان طويلة ثم هو يعيد لتراث الشيخ وجهه الصحيح كما أراد صاحبه أن يتركه عليه.

بقي أن أقول: إنه كان من المأمول –حسب المنطق الطبيعي للأشياء– أن يتعرف الغرب على قِمَمِنا الرُّوحيَّةِ من خلالنا، ومن ثمرات أقلامِنا نحن الشَّرقيين والناطقين باللغة العربية، وأن يفيدوا في فَهم مذاهبهم الرُّوحية من كتابات أبناء هذا التراث، ومن أبحاثهم وتحليلاتهم، أما وقد انعكست الأمور، فإن هذا الكتاب –وبعيدًا كل البعد عن التعصب للشيخ الأكبر أو التعصب ضدَّه– لا شك سيغدو في يدِ القارئِ مصباحًا قوي الضَّوء ينكشف به كثير ممَّا كان مجهولًا من قبل في تراث ابن عربي، وسواء انتهى قارئ هذا الكتاب –في ترجمته العربية– إلى شيء من حسن الظن بابن عربي أو انتهى إلى شيء من سوء الظن به فالمُهمُّ في الحالَينِ هو حسن الفَهم لما يقوله هذا الملهم العملاقُ.

د. **أحمد الطيب**

مدينة الأقصر ٦ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ

موافق ١٩٩٨م

* * *

قال الشيخ الأكبر سلطان العارفين بالله محيي الدِّين بن العربي الحاتمي:

«ورد في الخبر الصَّحيحِ في صحيحِ مسلم عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله جميلٌ يحبُّ الجمالَ» وهو تعالى صانعُ العالَم، وأوجده على صورته، فالعالم كلُّه في غايةِ الجمالِ، ما فيه شيءٌ من القُبحِ؛ بل قد جمع الله له الحُسنَ كلَّه والجمالَ [...] فما رأى العارفون فيه إلَّا صورةَ الحَقِّ [...] فهو المتجلِّي في كلِّ وجه، والمطلوبُ في كلِّ آية، والمنظورُ إليه بكلِّ عينٍ، والمعبودُ في كلِّ معبود [...] فجميع العالَم له مُصَلٍّ، وإليه ساجد، وبحمده مُسبِّح، فالألسنةُ به ناطقةٌ، والقلوبُ به هائمةٌ عاشقةٌ [...] ولولا أنَّ هذا الأمر كما ذكرناه ما أَحَبَّ نبيٌّ ولا رسولٌ أهلًا ولا ولدًا». من كتابه: «الفتوحات المكية» الباب: ٣٧٢، الجزء الثالث، ص٤٤٩، ٤٥٠.

* * *

تمهيد

في عام ١٨٤٥م، وفي مدينة ليبزج، نشر المستشرق جوستاف فلوجيل **Gustav Flugel**– أحدُ تلامذةِ سلفستر دي ساسي– كتاب: «**التعريفات**» للجرجاني[١]، ونشر بذيله مصنَّفًا صغيرًا بعنوان: «**اصطلاحات الشيخ محيي الدِّين ابن عربي**»، وبنَشرِ هذه الرِّسالة الصغيرة التي ألفها الشيخ الأكبر في «مَلَطْيَةَ» عام ٦١٥هـ/ ١٢١٨م خَطَتْ مصنَّفاتُ ابن عربي خُطوتها الأولى –على استحياءٍ– نحو دوائر الاستشراق[٢].

وبرغم هذا الاتِّصالِ الباكرِ بين الغربيين وتراث ابن عربي فإن الدراسات

(١) ظهرت طبعة فلوجيل للتعريفات تحت عنوان: Definitiones Sejjidi Sherif Alib Mohammed Dschordshani.

(٢) هذا المصنف هو كتاب اصطلاحات الصوفية أو كتاب اصطلاح الصوفية، وتوجد منه على الأقل غير طبعة فلوجيل هذ طبعتان أخريان: (ط. القاهرة ١٣٥٧، ط حيدر أباد ١٩٤٨)، وله ترجمة بقلم: Rabia Terri Harris في: Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society أكسفورد عام ١٩٨٤، مجلد٣، ص٢٧-٥٤. وقد فسرت المترجمة إشارة وردت في ذيل النسخة تتعلق بموضوع اكتمالها، لا بموضوع التأليف ذاته تفسيرا خاطئًا، مما أوقعها في خطأ الحكم بأن كتاب اصطلاحات الصوفية لم يكمله ابن عربي، وإنما كتب بعضًا منه، وحقيقة الأمر هي أنَّ صحة نسبة الكتاب لابن عربي لا يمكن أن تكون موضع شكٍّ بحال من الأحوال، وصحيح أن النسخة الأصلية المكتوبة بخط المؤلف، والموجودة بخزانة شهيد علي ٢٨١٣/ ٢٤، نسخة ناقصة وغير كاملة، غير أن النص الكامل لكتاب الاصطلاحات موجود بتمامه في الباب الثالث والخمسين من كتاب الفتوحات، مجلد٢ ص١٢٨-١٣٤، وبحوزتنا المخطوط الأصلي لهذا الكتاب، وهو بخط ابن عربي نفسه.

الأولى التي تميزت بشيء من الأهميَّة لم تَظهر في دوائر الاستشراق إلَّا بعد مُضيٍّ فترةٍ متأخِّرةٍ نِسبيًّا؛ فقد كان علينا أن ننتظر عام ١٩١١م لكي ينشر نيكولسون في لندن كتاب: «**ترجمان الأشواق**»، مصحوبًا بترجمة إلى اللغة الإنجليزية، وصحيح أن weir كان قد ترجم في سنة ١٩٠١م إلى اللغة الإنجليزية رسالة منسوبة إلى ابن عربي بعنوان: «**رسالة الوحدة**»، وأن جوستاف أجيلي (عبد الهادي) ترجمها إلى الإيطالية عام ١٩٠٧م ثم إلى الفرنسية عام ١٩١٠م؛ غير أن نسبة الرسالة لابن عربي لم تكن للأسف نسبة صحيحة، ممَّا أدى إلى الوقوع في أخطاء كثيرة[١].

ثم جاء عام ١٩١٩م فكان على وجه الخصوص عامًا حافلًا بدراسات المستشرقين عن ابن عربي؛ إذ نشر نيبرج مجموعة رسائل بعنوان: Kleinere Schriften des Ibn - al- Arabi وهي رسائل صغيرة لابن عربي، قدَّم لها بمقدِّمةٍ مطوَّلةٍ.

كما ألقى أسين بلا سيوس محاضرةً متميِّزةً بالأكاديمية المَلَكيَّة الإسبانية، كانت بمثابة «الأصول» التي انطلق منها في دراسته المعنونة بـ: Escatologia Musulmana en la Divina Comedia، وفي هذه المحاضرة أثار بلاسيوس قضيَّةَ تأثيرِ ابن عربي على دانتي، وهي قضية لا يزالُ الحديثُ عنها موصولًا حتى يومِنا هذا[٢].

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذه المشكلة مقدمة ترجمتنا لرسالة في الوحدة المطلقة لأوحد الدِّين البلياني، باريس عام ١٩٨٢.

(٢) نشر أسين بلاسيوس في عام ١٩٢٤: Historica critica de Una Polémica، ملحقا بـ Escatologia Musulmana مدريد، غرناطه عام ١٩٢٤. انظر فيما يتعلق =

وتوالت بعد ذلك سلسلةٌ من أبحاث بلاسيوس شجَّعَته على نشر كتابٍ بعُنوان El Islam Cristianizado عام ١٩٣١م، وفي هذا الكتاب -وعلى غير ما يتبادرُ من عُنوانه- اتَّخذ بلاسيوس من ابن عربي موضوعًا محوريًّا دارت عليه كلُّ صفحات الكتابِ من أوَّلها إلى آخرها[١].

ثم ظهرت في عام ١٩٣٩م في كمبردج دراسةٌ للباحثِ المصريِّ «أبو العلا عفيفي» بعنوان: «**الفلسفة الصُّوفيَّة عند محيي الدِّين بن العربي**»، The Mystical Philosophy of Muhyid - din Ibnul-) Arabi)، وتُعَدُّ هذه الدِّراسة -فيما نعلمُ- أوَّلَ رسالةٍ جامعيَّةٍ كُتِبت في جامعاتِ الغربِ عن صاحبِ «**الفتوحاتِ**».

ثمَّ تتابعت بعد ذلك في أعقابِ الحربِ العالميَّة الثانية اهتماماتُ الباحثين بابن عربي سواء في مجال نشر النُّصوصِ أو التَّرجمةِ أو الدِّراسات[٢]، وسوف نشيرُ إلى معظَمِ هذه الأعمال في خلالِ بحثِنا هذا.

=بهذا الموضوع مقالة: R. Rodison بعنوان: Dante et L’Islam d’aprés des teravaux récents المنشورة في: Revue de l’histoire des religions, t. CXL. n 2, 1951, pp 203-236.

(١) العنوان الفرعي، الذي لا يظهر على الغلاف، هو العنوان الذي ينطبق على محتوى Estudio del “sufismo” a través de Las obras de Abenarabi de Murcia، وله ترجمة فرنسية ظهرت في باريس عام ١٩٨٢م، بعنوان L’Islam Christianisé، وفي هذه الترجمة مسائل كثيرة لعب فيها الهوى والغرض الشخصي دورا كبيرًا.

(٢) ربما نجد في مقال James W. Morris بعنوان Ibn “Arabî and his interpreters، بيانا نقديا مفصلا عما نشر عن ابن عربي باللغات الغربية منذ خمسة =

ويقفزُ إلى الذِّهنِ الآن كتابان نراهما من أَهَمِّ ما كُتِبَ من أبحاثٍ في هذا المجالِ:

أوَّلُهما: كتابُ: «الخيال الخلَّاق في تصوفِ ابنِ عربي» لكوربان L'Imagination creatrice dans Le soufisme d'Ibn 'Arabi)، paris 1958).

وثانيهما: «**التَّصوُّفُ والتَّاويزم**» لتوشيهيكو إزوتسو (Toshihiko Izutsu، Sufism and Taoism، Tokyo 1966)، وهو دراسةٌ مقارنةٌ بين ابنِ عربي، وLao- Tseu.

ويجبُ أن نضيفَ إلى هذين الكتابَينِ كتابًا آخر بعنوان: «**الطَّريقِ الصُّوفي للمعرفةِ**» لوليم شيتيك (Wiliam Chittick، The Sufi Path Of Knowledge، AIbany 1989).

تحفَّظ الغربيُّونَ في بداية الأمرِ تحفُّظًا شديدًا تجاه تراثِ الشَّيخِ، وتقديرُه التَّقديرَ اللَّائقَ به، وعبَّرَ ماسينيون عن هذا التَّحفُّظِ باتِّخاذ موقفٍ عدائيٍّ ثابتٍ تجاه ابن عربي توارَثَه تلاميذه من بعده، وقد وصلَ أمرُ هذا العداء إلى درجةٍ أنَّ من تعاطف من هؤلاء التلاميذ مع ابن عربي فإنَّ قصارَى أمرِه أن يتحدَّث عنه بأسلوب المتنزِّل المتهكِّم، من هؤلاء Clement Huart الذي يقرُّ في شيءٍ من التَّنزُّلِ بشهرة ابن عربي الكبرى التي جعلت منه أكبرَ شخصيَّةٍ صوفيَّةٍ في الشَّرق الإسلاميِّ، لكنَّه، برغم ذلك، يُبدي

=عشر عامًا تقريبا، وهذا المقال منشور بمجلة: Journal of the American Oriental Society, vol., III, IV; vol. CVII. I, 1986-87.

انزعاجَه وضيقَه من «فوضى الخيالِ»[١] في كتابات الشَّيخِ، وكذلك يعترفُ كارا دو فو Carra de Vaux بأنَّ «شهرة ابن عربي في الشَّرقِ لا تتوقَّف عن الذُّيوعِ والانتشارِ حتى في أيامِنا هذه»، لكنَّه ما يلبثُ أن يعلنَ أنه بالرَّغم ممَّا لمنهج ابن عربي التَّوفيقيِّ من سحرٍ وجمالٍ، فإن نمط العرض السَّائد في مؤلَّفاته نمط دنيوي حسي، مفعم بالحركةِ والحيويَّةِ[٢].

وكلُّ هذه الاطراءاتِ الملتبسةِ والمدخولةِ لا تتمُّ عن قراءةٍ جادَّةٍ أو متعمقةٍ في تراث الشيخ، وعلى الجانب الآخر يستخدم أسين بلاسيوس Asin Palacios، رجل الكنيسة المتدين -في شيءٍ من المهارةِ- ما يمكن أن نسمِّيَه اليوم: «فن إعادة التَّوظيفِ»، ليقرِّرَ أنَّ ابنَ عربي مسيحي بدون مسيحٍ، وأنَّه مدينٌ لآباءِ الصَّحراءِ في كلِّ ما جدَّد به الرُّوحانيَّات الكاثوليكية -فيما بعد- من غير وعيٍ أو تفطُّنٍ منه لدَورِه هذا.

وكذلك نظر أبو العلا عفيفي إلى تراث ابن عربي من منظورٍ فلسفيٍّ بحتٍ، دفع به -في نهاية الأمر- إلى تفسير هذا التراث تفسيرًا هزيلًا مختزلًا؛ فابن عربي في منظورِ عفيفي لا يُعَدُّ مفكِّرًا بين المفكِّرينَ الآخَرينَ، ومذهبه لا يرقى إلى مستوى مجرد عرض منهجي لتأمُّلاتٍ عقليَّةٍ بسيطةٍ، وهذه النَّظرةُ نفسُها يطالعُنا بها إزوتسو Izutsu ولكن من خلال نَهجٍ يفوقُ -كثيرًا- نهجَ صاحبِه عُمقًا وإحاطةً.

---

(١) Clément Huart, Littérature Arabe, Paris 1932,p. 275.

(٢) Alexandre Carra de Vaux, Les Penseeurs de L'Islam, Paris, 1923, IV, PP. 218-223.

أمَّا كوربان Corbin، فقد كان أكثرَ ذكاء من كلِّ هؤلاء الذين نظروا إلى تراث الشيخ نظرةً فلسفيَّةً خالصةً، وقد احتاط لنَفسِه فلم يقعْ فيما وقعوا فيه من أخطاء، لكنه كان محمومًا باختراعِ شخصيَّةٍ شيعيَّةٍ مستترةٍ، يُصِرُّ على بَعثِها من بين السُّطورِ في كتاباتِ الشَّيخِ الأكبرِ، هذا الشَّيخُ المعروفُ باتجاهه السُّني المعلن في صراحة ووضوح، فلا جرم -إذن- أن تجيء تصوراتُ كوربان عن ابن عربي تصورات مضطربة تحتاج في أكثر مناحيها إلى تصحيحٍ وتقويمٍ.

ونقول: إنَّ اتحادَ الولايةِ بالعبقريَّةِ في شخصيَّةِ ابن عربي، وامتزاجَ معظم العلوم المتباينة بالصور الأدبية المتنوعة في تراثه، كلُّ ذلك جعل من طبيعةِ هذه الشخصية، وطبيعة تراثها، ومحاولة سَبْرِ أغوارهما -شكلًا ومضمونًا- أمرًا بالغَ الصُّعوبةِ.

وقد ظهرت -منذ سنوات عدة- دراسةٌ إحصائيَّةٌ لمؤلَّفاتِ ابنِ عربي- تلك التي لم تُحصَ بَعْدُ إحصاءً نهائيًّا- وقامت هذه الدراسةُ على أُسُسٍ علميَّةٍ رصينةٍ، يرجعُ الفضل فيها إلى مؤلِّفها عثمان يحيى الذي بذل فيها جهدًا علميًّا دقيقًا.

وفي هذه الدِّراسة بلغت مصنَّفاتُ ابن عربي -بعد استبعادِ المنحول منها والمشكوك في صحَّةِ نسبته إليه- أكثر من أربعمئة مصنَّفٍ، منها ما جاء في حجم رسائلَ صغيرة، ومنها ما اشتمل على مئات الصفحات؛ بل على آلاف الصَّفحاتِ من أمثال صفحاتنا المعاصرة، كما هو الشَّأن في كتاب

«الفتوحات» مثلًا، ولو أخذنا في الحُسبانِ مؤلَّفات الشيخِ المفقودة -ومن بينها تفسير القرآن الكريم، الذي بلغت مجلداتُه أربعةً وستِّينَ مجلَّدًا، برغم أنَّه تفسيرٌ ناقصٌ لم يكتمل- فإنَّ القائمةَ تغدو أطولَ امتدادًا، وأكثرَ عددًا.

والحَقُّ أن فهرسةَ مصنَّفاتِ ابن عربي فهرسة دقيقة لا تزالُ في حاجةٍ إلى الكتابة من جديد؛ إذ إن الدراسات التي قدَّمها المؤلِّفون المسلمون والمستشرقون في هذا الموضوع جاءت مليئةً بثغراتٍ كثيرةٍ، إضافةً إلى أنهم لم يفيدوا -في أيِّ صورةٍ مستوعبة أو نقدية- من المصادرِ الكثيرةِ المتاحةِ، وفي مقدِّمتها كتابات ابن عربي نفسه، لكن تبقى الدراسةُ التي أعدَّتها كلود عدَّاس Claude Addas عن ابن عربي دراسةً مستوعبةً بكلِّ المقاييس، ولا مَفَرَّ من الرُّجوعِ إليها، والإفادةِ منها، سواء فيما يتعلَّقُ بحياةِ ابن عربي أو بمصنَّفاتِه وتراثه[1].

ولْنَشرعِ الآن في تحديدِ بعضِ المعالِم البارزة في حياةِ الشَّيخِ الأكبرِ:

هو محيي الدِّين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربيِّ الحاتميُّ الطَّائيُّ، وُلد بمُرسية في اليوم السَّابع والعشرين من رمضان من عام ٥٦٠هـ (٧ من أغسطس عام ١١٦٥م)، أي بعد عامَينِ من البدء في بناء «نوتردام» بباريس، إبَّان حُكم الملك لويس السابع في فرنسا.

(١) كلود عداس، ابن عربي أو: التفتيش عن الكبريت الأحمر (بالفرنسية)، ط. جاليمار، باريس ١٩٨٩م Ibn ‘Arabî, ou la quête du Soufre Rouge, Par Claude Addas PARIS. 1989. وقد ترجمت هذه الدراسة إلى الإنجليزية بعنوان: Quest For The Red Sulphur: The Life of Iben ‘Arabi, Cambridge. U.K. 1993.

وقد واكَبَ مولده فترة ضعف المُرابطين -في إسبانيا الإسلامية- وزوال دَولتِهم، ووصول الموحِّدينَ إلى سُدَّةِ الحكم في أعقابهم، كما واكَبَ مولده أيضًا نهاية الفاطميين في مصرَ، واستعدادات صلاح الدِّين لإزاحتهم، إيذانًا بشُروق عهد الأيوبيين، وتتزامنُ هذه الفترةُ مع مولد جنكيز خان في سيبيريا الشَّرقية على شواطئ نهر أونون، وسوف لا يمضي على هذا التاريخ قرابة مئة عام أو أقل حتى نرى حفيدَه هولاكو وقد دمَّر بغدادَ، وأجهز فيها على آخر خليفة من خلفاء بني العبَّاس.

أمضى ابنُ عربي فترةَ طفولتِه بإشبيلية مع أُسرته التي انتقلت إليها عام ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م، وسلَكَ طريقَ القومِ وهو في سِنِّ السادسة عشرة تقريبًا[١] ثم بدأت صِلاتُه وصداقاته تتوطَّدُ مع شيوخِ الطريق من الأندلسيين، وقد تحدث هو نفسه عن نحو خمسين شيخًا من هؤلاء الشيوخ ذَكَرَهم في كتابه روح القدس، ومن المُحتمَلِ أن يكون لقاؤه بابن رشد قد حدث في هذه الفترة من حياته، وليس في فترة العشرينيَّاتِ من حياته، كما يؤكِّدُ كوربان غير أنَّ هذا التَّحوُّلَ الروحيَّ في حياة ابن عربي قد أعقبه نوعٌ من الفترة «وهي الفترةُ المعلومةُ في الطَّريقِ عند أهل الله، التي لا بدَّ منها لكلِّ داخلِ في الطَّريقِ»[٢]، لكنَّه يُكاشَف بما يُضرم حماسته للعودة إلى حاله الأول، فيخرج عن كلِّ ما يمتلكه من حُطامِ الدنيا، ويَسلُك مسالك الزُّهاد، متَّخِذًا

(١) يُفهم من بعض نصوص الفتوحات (٢/ ٤٢٥) أن دخول ابن عربي الطريق كان عام ٥٨٠، بينما يفهم من إشارات أخرى متفرقة أن دخول الطريق كان سابقا على التاريخ المذكور بسنين عدة.

(٢) الفتوحات ٤ ص١٧٢.

من المقابرِ والجَبَّانات مسكنًا ومأوًى[١].

ولمَّا بَلَغَ سنَّ العشرين كان قد قطع سلسلةً كاملةً من المقامات الروحيَّةِ وهي منازل على طريق أهل الله، حسب اصطلاحات الصوفية، وقد انتفع في هذه الفترة بهبات كشفية وعلوم غريبة وأذواق عزيزة[٢].

أما رحلاته وأسفاره، فإنها وإن كانت قد انحصرت – في بادئ الأمر– في نطاق الأندلس، إلَّا أنها ما لبثت أن أخذت في الاتساع والانتشار في ربوع المغرب بعد عام ٥٩٠هـ/ ١١٩٣م. ولم تتوقَّف حياته عن الأسفار المتَّصلةِ حتى بلغ سنَّ السِّتين، فقد رحل في عام ٥٩٠هـ إلى تونس وتلمسان، ثم إلى فاس سنة ٥٩١هـ، ثم إلى إشبيلية عام ٥٩٢، ثم نجده –من جديد– في فاس عام ٥٩٣–٥٩٤، وفي قرطبة عام ٥٩٥، ثم في سلا ثم في تونس، وبها تكتمل الفترة التي أمضاها من حياته في بلاد المغرب، وفيها ألَّفَ ما يقربُ من ستِّين كتابًا، على وجه التَّأكيد ثمَّ يحصل له كَشفٌ[٣] يُؤمَرُ فيه بالتَّوجُّه شطر المشرق، فيترك بلاد المغرب ليُخلِّفها وراءه إلى غير رجعة.

في هذه السنة نفسِها ٥٩٨هـ (١٢٠١– ١٢٠٢م) يتابع ابن عربي رحلته إلى القاهرة ثم إلى بيت المقدس إلى أن ينتهي به السَّيرُ إلى مكة المكرمة، وهناك كان على موعدٍ مع حدث روحيٍّ ضخم، نتحدث عنه فيما بعد.

ويمتدُّ المقامُ بابن عربي في الحجاز في الفترة ما بين عامَي ٥٩٩هـ،

(١) الفتوحات ٣ ص ٤٥.

(٢) الفتوحات ٢ ص ٤٢٥.

(٣) الفتوحات ٢ ص٤٣٦.

٦٠٠هـ، يستأنفُ بعدها سَيرَه إلي الموصلِ، فبغداد، فبيت المقدس ٦٠١، قونية، فالخليل ٦٠٢.

ومن جديدٍ نراه في مكَّةَ سنة ٦٠٤هـ ثم في حلب عام ٦٠٦هـ ثم في بغداد عام ٦٠٨هـ.

وكان بعض تلاميذه يرافقه في أسفاره، بينما كان البعض الآخر ينتظره وهو يمُرُّ أو يتوقف لبعض الوقت في هذه البلدة أو تلك، وقد خطب ودَّه الأمراءُ والوجهاءُ، كما تطلَّع الفقهاء والعلماء إلى محاورته ومحادثته.

وهكذا، طاف هذا المتأملُ الرَّاسخ في عالم الثبات مناطق الهلال الخصيب، وبلاد الأناضول دون توقُّفٍ أو استقرار، وكان في تطوافه -وحيثما حَلَّ أو ارتحل- لا يكلُّ ولا يملُّ من نَشْرِ علومه الكشفية، ومعارفه الميتافيزيقية.

وقد استمرت حياة الشيخ على هذا النهج، تتوالى رحلاته، وتتعدد إقامته بين ربوع آسيا الصغرى حتى عام ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م، وإذ ذاك يدخل دمشق ويقيمُ بها، وفيها يُكمل كتابة النُّسخةِ الأولى من: «**الفتوحات**» قمَّة مؤلفاته الصُّوفية، وكان قد بدأ تأليفَه بمكَّةَ المكرَّمة قبل إحدى وعشرين سنة خلت -على أنَّه سيعيدُ كتابته للمرَّةِ الثَّانيةِ قبل وفاته ببضعة أعوام، وبحوزتنا مخطوطُ هذه النسخة، وهو بخط ابن عربي، ويقع في سبعةٍ وثلاثين مجلَّدًا-.

وفي دمشق أيضًا يصنِّفُ ابنُ عربي كتابه: «**فصوص الحِكم**» إثر رؤيا

رآها، نُرجِئُ الحديث عنها إلى موضِعِها من هذا الكتاب.

ولأنَّ تلاميذه كانوا يتسابقون إلى الاستماع إليه فإنَّه لم يتوقَّف عن التَّعليمِ، ولا عن شرح مؤلفاته إلى أن فارق الحياةَ، يشهدُ لذلك كتابُه: «التَّنَزُّلات المَوصليَّة»، وهو كتابٌ عن الحقيقةِ العِرفانيَّةِ والواردات الرُّوحيَّة التي هي ثمرةُ الأوراد والأذكار -صُنِّف بالموصل عام ٦٠١هـ/ ١٢٠٤م-، ففي هذا الكتابِ -وكما هو معروفٌ- شهاداتٌ بقراءته على المؤلِّفِ قراءات متعدِّدة، وكانت القراءةُ الأخيرةُ بتاريخ ١٠ من ربيع الأول عام ٦٣٨هـ، وفي ٢٨ من ربيع الآخر من العام نفسه -١٦ من نوفمبر عام ١٢٤٠م- أي: بعد مُضيِّ أسابيع قليلة على آخر قراءةٍ لهذا الكتاب- وفي مدينة دمشق، تُوُفِّي محيي الدِّين أو الشيخ الأكبر أو سلطان العارفين[1]، حسبما لقَّبَته الأجيالُ التي جاءت من بعده.

في بداية الباب الرابع من «**الفتوحات المكية**»، وخلال مخاطَبةِ ابن عربي لشيخه وصَفيِّه التُّونسي عبد العزيز المهدوي، الذي أهدى إليه تأليف كتابه: «الفتوحات» يستعيدُ ابن عربي ذكريات إقامته في منزل المهدويِّ بتونس عام ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م، ويستميله ليلحق به في مكَّةَ المكرمة التي يصِفُها بأنها: «أشرف منزلة جمادية ترابية» ثم ما يلبث أن يتابع الحديث عن خصائص

(١) لمزيد من المعلومات التفصيلية عن حياة ابن عربي، راجع القسم الأول من كتاب أسين بلاسيوس: El Islam Cristianizado وأيضًا كتاب كوربان: L'Imagination créatrice، وثمة نبذة مختصرة ولكنها دقيقة في مقدمة ترجمة R. W. Austin لكتاب «روح القدس» (Sufis of Andalusia, London, 1971) وله ترجمة باللغة الفرنسية بعنوان: Soufis d'Andalousie, Paris, 1979.

بعض الأماكن والمواضع كالبيوت والزَّوايا والمقابر، وأيها أكثر مناسبة وملاءمة للتَّأمُّل الصوفي، فيقول: «إن للأمكنة في القلوب اللطيفة تأثيرًا [...]؛ فكما تتفاضل المنازل الرُّوحانيَّةُ كذلك تتفاضل المنازل الجُسْمانية».

ثم يذكر عن الشيخ المهدوي أنه كان يهجرُ الخلوةَ في بيوت المنارة الكائنةِ بشرقيِّ تونس، ويفضِّلُ الاختلاءَ في وسط المقابرِ القريبةِ من المنارة، وقد سأله ابن عربي مرةً عن سبب ذلك فقال الشيخُ المهدوي: «إن قلبي أجده هنالك أكثر منه في المنارة» ثم يقول ابن عربي: «وقد وجدت فيها أنا أيضًا ما قاله الشيخ».

وهذه المِيزة أو الخاصة الرُّوحيَّة التي تتميَّزُ بها بعض الأماكن دون البعضِ الآخر ترجع - فيما يرى ابن عربي- إلى «همَّةِ» عُمَّار هذه الأماكن من الملائكة أو من الجن الصادقين أو من الأبرار والصالحين، ومن هذا القبيل وعلى سبيل المثال منزل أبي يزيد البسطامي الملقب ببيت الأبرار، وزاوية الجُنيد أعظم صوفية بغداد في القرن التاسع الميلادي، ومغارة الزاهد إبراهيم بن أدهم، وبالجملة كل أماكن الصالحين الذين رحلوا عنها، وبَقِيَت فيها آثارُهم[١].

وإذن فليس صحيحًا ما يُقال من أنَّ الأماكن الأرضية كلَّها ذاتُ طبيعةٍ واحدةٍ، وأنَّ بعضها لا يفضل البعض الآخر في شيء ما؛ بل حقيقة الأمر- كما يرى ابن عربي- أن مرور وليٍّ من الأولياء بمكان ما أو أَثَره الذي يتبقى من بعد رحيله عنه يُنشئُ في المكان شيئًا من البركاتِ أو النَّفَحاتِ الطَّيبة،

(١) الفتوحات ١ ص٩٨، ٩٩.

وانطلاقًا من شهادة العيان هذه يقدِّمُ الشيخ الأكبر تأصيلًا -وتسويغًا كذلك- وسنرى أنَّ ابن عربي لا يكتفي بما قاله هنا؛ بل لديه الكثير ممَّا سيقوله في هذا الأمر أيضًا.

كَتَبَ ابن عربي كلامه هذا بعد وصوله إلى بلاد المشرق في مطلع القرن الثالث عشر الميلاديِّ، ولم يمضِ على ذلك قرنٌ من الزمان حتى شَنَّ ابنُ تيمية - الجَدَليُّ الحنبليُّ- حربًا شعواء لا هوادةَ فيها على زيارةِ القبورِ، وعلى أمورٍ أخرى تُجرى مُجراها، وأبطل التَّوسُّلَ بالأولياءِ؛ بل أبطلَ التَّوسُّلَ بالنَّبيِّ ﷺ نفسِه[١]، كما انتقد الاحتفالَ بالمولدِ النَّبويِّ، ورآه بدعةً في الدِّينِ، ورأى موالد الأولياء كلَّها بدعةً من باب أَوْلَى[٢].

وبالرغم من أنه لم يكن أوَّلَ من نازع في هذا الأمر فإنه كان -وإلى مدى بعيدٍ جدًّا- أعنفَ مَن عارضَ هذا الأمرَ، وأثار حوله الشُّكوكَ والاعتراضات، وقد ظلَّ عبر قرونٍ متطاولةٍ صاحبَ النُّفوذِ الأقوى في هذا

(١) انظر ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ط. رشيد رضا، ٥ ص٨٥، ٩٣: الفتاوى الكبرى، بيروت ١٩٦٥، جـ١، ص٩٣، ١٢٧، ٣٤٤، ٣٥١، ج٢، ص٢١٨، ٢٢٦، والفصلين ١٨، ١٩ من كتابه الصراط المستقيم. وفيما يتعلق بموضوع زيارة قبر النبي ﷺ والاستغاثة به انظر رد معاصره تقي الدِّين السبكي، الفقيه الشافعي في كتابه شفاء السقام بيروت ١٩٧٨، حيث يثبت الزيارة والاستغاثة بطائفة من الأحاديث النبوية الشريفة، وقد جمع يوسف النبهاني أخيرا شواهد كثيرة في كتابه: شواهد الحق، القاهرة ١٩٧٤، ولخص المناقشات التي دارت في العصور المختلفة حول مشروعية زيارة النبي ﷺ والاستغاثة بالأولياء.

(٢) انظر ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ٥ ص ٨١ -١٠٤، ورسالة العبادات الشرعية والفرق بينها وبين البدعية.

الباب، وإليه يرجع السَّببُ فيما أقدم عليه الوهَّابيُّونَ -في البلاد العربية- من تدميرِ مزاراتٍ كانت موضعَ إجلالٍ واحترامٍ من أجيالٍ لا تُعَدُّ ولا تُحصى من المسلمين، ولا يزالُ تراثه يُشعلُ الحملاتِ العنيفةَ -حتى يومِنا هذا- ضدَّ «الانحرافات» التي أفسدت -فيما يزعم- نقاء الإسلامِ في صورتِه الحقيقيَّةِ.

وغنيٌّ عن البيان القول بأنَّ ظاهرةَ «التَّبَرُّكِ بقبورِ الأولياءِ» لم تكن بدعةً ابتدعها المسلمون في القرن الثالث عشر، فقد نشأت هذه الظَّاهرةُ في وقتٍ مُبكِّرٍ جدًّا من العصور الإسلاميَّةِ الأولى حين عبَّر المسلمون عن تعظيمِهم -في بادئ الأمر- لآلِ بيتِ النَّبيِّ ﷺ ولصحابته، ثم بُدئ -في بغداد- في تشييدِ الأضرحةِ على قُبورِ الأولياءِ الذين اشتهروا في القرن الثالث الهجري تكريمًا لهم، وتعظيمًا لشأنهم[١]، وقد حدث هذا مع بدايةِ القرن الرَّابع الهجريِّ على أقلِّ تقديرٍ.

وأدبُ الرِّحْلاتِ، كما نراه عند ابنِ جُبَير في القرن الثاني عشر الميلاديِّ، والمصنَّفاتُ التي تكشفُ عن فضائلِ بعض المُدُنِ أو البلدان مثل: «فضائل الشَّام» للربعي[٢]، والكتب التي وُضعت لتعريف الحُجَّاجِ بالمزارات مثل كتاب: «الإشارات إلى معرفة الزيارات» للهَرَويِّ، والذي

(١) راجع ماسينيون "Les Saints musulmans Enterrés à Baghdad" المنشور في مجلة Revue de I'histoire des religions, 1908، وأعيد نشره في Opera minora بيروت عام ١٩٦٣. وفيما يتعلق بمقابر الأولياء في القاهرة انظر مقاله أيضًا "La cité des morts" والمنشور بمضبطة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٨، والمعاد نشره في Opera minora III pp 233-285.

(٢) أبو الحسن الربعي: فضائل الشام ودمشق، تحقيق صلاح المنجد، دمشق ١٩٥١.

حقَّقَته Janine Sourdel- Thomine[(١)]، كلُّ هذه المصنَّفاتِ ليست إلَّا نماذج أو أمثلة تشهدُ بوجود تقليدٍ أو سلوكٍ إسلاميٍّ راسخٍ يتمثَّلُ في التَّبرُّك ببعض الأمكنة، وهو تقليدٌ قديمٌ جدًّا يصعب العثور على تحديد بدايته التاريخية، لكن يمكن القول إجمالًا بأنَّ الآداب التي زَخَرَت بها كتب السِّيَرِ وطبقات الصوفية -في القرن الحادي عشر الميلادي- وخصوصًا «**طبقات السُّلمي**»، و«**حِلية الأولياءِ وطَبَقاتِ الأصفياءِ**» لأبي نعيم الأصفهاني، بأجزائه العشرة، كانت وراء هذا «التقليد» العميق الجذور، وكانت عاملًا فعَّالًا في نشأته، وفي استمراره على السَّواءِ.

ويحسنُ قبل أن يَتشَّعَب بنا الحديث عن هذا الموضوع أن نَلفِتَ النَّظر إلى أنَّ أدب «السِّيَر والطَبَقات» في التصوف لم يكن -في غالبيَّتِه العظمى- أدبًا شعبيًّا لا في الفترة التي أشرنا إليها، ولا في الفترات التي تلتها بعد ذلك؛ ذلك أنَّ نعتَ الأدبِ الشَّعبي لا يمكن أن ينطبق على عمل مثل «**طبقات الصوفية**» أو «**الحلية**»؛ بل لا توصف به أعمال أقل مستوى من ذلك كتلك التي كُتِبت لبيانِ أهميَّةِ إقليمٍ معيَّنٍ، مثل كتاب: «**التَّشَوُّفِ إلى معرفةِ رجالِ التَّصوُّفِ**» للتَّادليِّ الذي وَقَفَه على أولياء الإقليمِ الجنوبيِّ للمَغرب في القرنَينِ الخامس والسَّادس الهِجريَّينِ -له أيضًا شرح متميِّزٌ على «**مقامات الحريريِّ**» - أو مثل كتاب: «**المَقصِدِ الشَّريفِ والمَنزِعِ**

(١) على بن أبي بكر الهروي: كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات تحقيق J. Sourdel- Thomine دمشق عام ١٩٥٣، انظر أيضًا J. Sourdel- Thomine Les anciens lieux de pélerinage- damascains المنشور في مضبطة الدراسات الشرقية مجلد ١٤، دمشق عام ١٩٥٤، ص٦٥- ٨٥.

اللَّطيفِ في التَّعريفِ بصُلَحاءِ الرِّيفِ» الَّذي أَلَّفَه البادِسيُّ[١] في أعقاب سَلَفِه التَّادليِّ، وحريٌّ بنا أن نقول: إنَّ «نعت الأدب الشعبي» لا ينطبق –من باب أَولى– على أعمالٍ ظهرت فيما بعدُ كتِلكَ التي جادت بها عبقريَّةُ كبار شعراءِ الصُّوفيَّةِ من أمثال «العطَّار» أو «الجامي».

وبرغم من ذلك، ودون أن نسمحَ لأنفُسِنا بالوقوع فيا يقعُ فيه المُغالونَ من حُمَّى تقسيمِ التَّاريخ إلى مراحلَ فاصلةٍ، فإنه لا مَفَرَّ لنا من عَدِّ عصرِ ابن عربي بدايةَ عهدٍ جديدٍ؛ إذ قد شهد هذا العصر ميلاد صياغات نظرية في الوقت ذاته الذي شهد فيه ميلاد سلوكيات عملت على توجيه كل ما استجد بعدها من تطورات في التصوف الإسلامي وحتى يومنا هذا؛ بل يُمثِّلُ هذا العصرُ فترةَ تحوُّلٍ وانتقالٍ على صعيدِ التاريخ السياسي للأمة الإسلامية، فقد كان سقوط بغداد على يد المغول عام ١٢٥٨م، وانهيار الخلافة العباسية آنئذ بمثابة كبرى الحوادث الفاجعة في هذا العصر.

وليس مصادفة أن ينتقل التصوف في هذا العصر من مرحلة كان فيها مأخوذًا ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلًّا واضحَ الملامِحِ والقسمات، وأن يتحول على المستوى الاجتماعيِّ (السوسيولوجي) من اللَّاشكلية إلى الشَّكلية، ومن اللاتحدد إلى التنظيم والتَّقعيد؛ فمَعَ

(١) فيما يتعلق بكتاب «التشوف»، فإننا نلفت النظر إلى أن طبعة أحمد التوفيق، الرباط ١٩٨٤. أكمل وأكثر ضبطا من طبعة Adolphe Faure الرباط عام ١٩٨٥، خصوصًا فيما يتعلق بأسماء الأمكنة، أما كتاب «المقصد» لعبد الحق البادسي، والذي ترجمه قديما G. S. Colin, Les Saints du Rif, paris 1926 فقد حققه تحقيقًا علميًّا للأستاذ: سعيد أعراب، في الرباط عام: ١٩٨٢م.

مصنَّفات ابن عربي اتخذت المفاهيم الأساسية في التصوف طريقها نحو التأصيل والتقعيد، واتسقت داخل مذهب شامل متكامل، وإذا كان البعض قد نظر إلى هذا المذهب على أنه «القمة القصوى» واتَّخذ منه البعضُ الآخرُ هدفًا لسهام النَّقدِ والتَّجريح، فإنه ممَّا لا شك فيه أن هذا المذهب قد شَكَّلَ منذ ذلك الحين -في تقدير أنصار الشيخ وخصومه- معلمًا بارزًا يستحيلُ تجاهُلُه، ومصدرًا خصبًا حافلًا باصطلاحات التَّصوف الفنِّيَّةِ[١]، سواء اعترف الأنصار بذلك أو أنكره عليهم خصومهم، وفي هذا العهدِ أيضًا ظهرت الطرق الصوفية إلى الوجود، وبدأت في ضبط مواريثها من العلوم والمعارف الصوفية، وتقييدها بمجموعة من القواعد والمناهج.

ولْنعُد إلى موضوع التَّبرك بآثار الأولياء ومزاراتهم وقبورهم Le culte des saints لنقول: إنَّ هذا الموضوع وإن لم يكن مرتبطًا -بالضَّرورةِ- بحقيقة الطرق الصوفية، إلَّا أن قوانين آداب المريدين في تعظيم الشيخ المؤسِّسِ للطريق، وتعظيم رجال السِّلسلة البارزين من بعده كانت تدفع بهذا الموضوع قُدُمًا إلى الأمام.

أمَّا مَنشأُ ظاهرة «التبرك بآثار الأولياء»، وتطورها من بعد فإنه يرجع في الأصل إلى أُنموذج «الحبّ اللَّانهائي» الذي تفيض به قلوب المسلمين للنبي ﷺ، ولمَّا جاء العصرُ الأيوبيُّ أصبح «المولد» هو التعبير الرسمي أو المظهر الرسمي لأنموذج «الحب الجماعي» من قِبَلِ المسلمين تجاه نبيِّهم، ولهذا لم يخطئ ابن تيمية في ملاحظته أنَّ هذه السُّلوكيَّاتِ -التي ينحى عليها

(١) راجع في هذا الموضوع مقدمة كتابنا: Un océan sans rivage: Ibn; Arabî, Le Livre et La Loi باريس، ١٩٩٢، ص١٧- ٣٧.

باللَّائمة- والتَّسويغات التي تُقالُ بشأنها كانت تتزايد، وتنتشر بشكلٍ مطَّردٍ.

ولم يقتصر ابن تيمية في نقده اللاذع على تعداد المفاسد التي تترتب على هذه البدع، بل قصد إلى شرح هذه البدع وتحليلِها بُغية القضاء عليها، واقتلاعها من جذورها؛ فعنده أن هذا الحبَّ الذي تفيض به قلوب العامَّةِ والبسطاء ضلالٌ وانحرافٌ، وهو يعدُّه -في بساطةٍ- دليلًا على وقوع هؤلاء في «الشِّركِ»؛ بل يراه هرطقةً خارجةً عن الدِّينِ، وطارئةً عليه، نشأت وترعرعت بسبب من التأثيرات المفسِدةِ لليهود والصابئة والزرادشتيين، خصوصًا النَّصارى الذين عاشوا في قلب الأُمة الإسلامية، ومنهم مَن جاء ضيفًا على هذه الأُمة بقلب مطوي على الغدر والخداع، ومنهم من أعلن إسلامَه ولكن في صورة تدعو إلى الشَّكِّ والارتياب[1].

وهنا -ومن خلال كلام ابن تيمية- يتراءى لنا «الأُنْموذجُ المزدوجُ» أو ذو المستويين، الذي ناقشه Peter Brown -باقتدارٍ- وهو بصدد حديثه عن المسيحيَّةِ[2]، وهذا الأُنْموذج بصوَرِه المتعدِّدة، والذي كان يستمدُّ مفاهيمَه في الأعمِّ الأغلب من ابن خَلدون قد أصبح شائعًا ومشهورًا في

(١) وشبيه بذلك ما حدث لإبراهيم بن ميمون ابن مؤلف دلالة الحائرين، وأحد كبار فرقة الحسديين اليهود في القرن ١٣ الميلادي، حيث اتهمه رفاق عقيدته بإدخال تغييرات غريبة على الدِّين اليهودي، تمثلت في تقليد الوثنيين، والمقصود بهم هنا المسلمون، وقد شُكي إلى السلطان العادل لمحاكمته على هذه الأمور. انظر:
Paul Fenten, Deux Traités de mysstique Juive, Paris, 1987, P. 84.

(٢) Peter Brown, The Cult of the Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago, 1981 ترجمه إلى الفرنسية A. Rousselle بعنوان: Le Culte Des Saints, Paris, 1948.

التفسيرات المتأخِّرةِ لظاهرةِ التَّبرُّك بقبور الأولياء في الإسلام وفي المسيحية على السَّواء، وكان الموقفُ الرسميُّ للعلماء المسلمين- وهم ينظرون إلى الإسلام في صورته الرسمية، ومكانته العُليا التي ينبغي أن يوضَعَ فيها -يميلُ إلى معاملة هذه الاتجاهات الفكرية والسلوكية التي لا تَتكيَّفُ مع الصورة المُثلى للإسلام، بشيءٍ من الازدراء، ويُنظر إليها كأنها بقايا من مخلَّفات الجاهلية أو اقتباسات تسرَّبت -دون وعيٍ- إلى وُجدان الجماهير من مصادر غريبة، ومع أنَّ هذه التقاليد قد استَمَدَّت في نهاية المطافِ مسوِّغاتها القانونية من السُّلطات الدِّينية فقد بَقِيَت -فيما يقولُ هؤلاء- ذاتَ تأثيرٍ مُفسدٍ وضارٍّ.

وفيما يتعلَّقُ بالأبحاث الاستعمارية فإنها قد تأثَّرت في مجال الأنثروبولوجيا الوصفية بهذا التقسيمِ الثُّنائيِّ كنتيجةٍ حَتميَّةٍ لاستخدام الأُنْموذج المزدوج أو «ذي المستويين»، ولكن مع التَّركيزِ على إثارةِ عنصرِ التَّمايزِ والاختلاف العِرقيِّ بين أصحاب البلاد الأصليِّينَ، والمغالاةِ في تقدير خصائصهم العِرقيَّةِ الذَّاتيَّة «البربر، الأفارقة، أبناء الملايو... إلخ» على حساب الإسلام: العقيدة الجامعة للشُّعوب الإسلامية على اختلاف أجناسها، والتي كان يمكن لها أن تتحول في أيدي دعاة «الجامعة الإسلامية» إلى سلاحٍ خطيرٍ يَقُضُّ مضاجع المستعمِرينَ وأنصارِهم.

أمَّا المذهبُ التَّطوُّريُّ فقد كان له منهجٌ آخر اعتمد فيه على الأحكام القَبْليَّةِ المُسبقةِ، ومن ثَمَّ تمزَّقت تفسيراتُه، وتذبذبت رُؤاه بين الرَّغبةِ في الدِّفاع عن التقاليدِ الخرافية لدى الجمهور، والبِنايات الاجتماعية المتخلِّفةِ من ناحية، وبين الرغبة في رؤيةِ انبثاقِ «وعيٍ طبقيٍّ» في كلِّ ما

يصادم «أيديولوجية» مُمَثِّلي السُّلطة وحلفائهم من ناحية أخرى.

ولسنا في حاجةٍ إلى أن نَعرض لبقيَّةِ المذاهب والاتجاهاتِ الأخرى في تفسيرِ «الأُنْموذج المزدوج»؛ فسواء قُلنا: إنَّ الإسلام الصَّحيح هو ما ارتبط بأنظار العلماء وفُهومِهم أو هو على العكس ما ارتبط بمعنى التقوى كما هي عند البسطاء، وكما تعبر عنها مظاهرُ عدَّةٌ تختلف ضعفًا وقوةً من حيث تدفُّقُها وحيويتها، سواء قلنا هذا أو ذاك، فإنَّ الأُنْموذج المزدوج لا يزالُ شائعًا ومستخدَمًا في كلِّ الميادين، لكنَّه أصبح في الآونة الأخيرة مَحَلَّ نزاعٍ، وأخْذٍ ورَدٍّ بسبب ما أحدثَته دراسات Peter Brown من تأثيراتٍ في أوساطِ بعض الباحثين الأمريكيِّينَ في حقلِ «الدراسات الإسلامية» أو في حقل «الأنثروبولوجيا»، بحيث لم تَعُد مسألةُ التعارض بين العقيدة الكبرى والمعتقدات العامة أو بين «الإسلام» في منظورِ النَّصِّ المقدَّسِ، والإسلام في منظور شيوخ الزَّوايا والرُّبُطِ من المسائل المُهمَّةِ في دراسة العقائد[1]، غير أنَّ كثيرًا ممَّا يجبُ بحثُه في هذا الموضوع لم يُكتب بعد.

---

(١) انظر على سبيل المثال، المجلد ١٧ من: Contributions to Studies وهو بعنوان Islam in Local contexts, Richard. C. Martin ليدن ١٩٨٢، فقد ظهر فيه بوضوح اسم Peter Brown بوصفه مصدرًا للدراسة في المقدمة وفي مقالات أخرى من هذا المجلد. ومن المهم أن نشير إلى أن العنوان الأول المقترح لهذه المجموعة من قبل أعضاء الندوة المنعقدة في دالاس ١٩٨٠ كان: الإسلام والدين الشعبي Islam and Populer Religion، ثم استبدل به العنوان المشار إليه آنفا (الإسلام في البيئة المحلية)، وقد اختير العنوان الأخير في شيء من الحكمة لتفادي كل مل يتضمنه العنوان الأول من مغالطات المصادرة على المطلوب. انظر، أيضًا:

Henry Munson Jr., The House of Si Abd Allah, Yale University Press, 1984, p. 28. Warren Fusfeld, "Naqshbandi Sufism and

ولا نقصد بطبيعة الحال -إغفالَ الفروق الفاصلة بين «أُنْموذج التقوى» الملتزم بالعقل والنقل كما يمثِّلُه فقهاء المُدن والحواضر، وبين «أُنْموذج التقوى» الذي لا يعوِّلُ كثيرًا على تعاليم الفقهاء، والذي يمثِّله هؤلاء «الأُمِّيُّون» المنقطعون للعبادة في رُؤوس الجبال، ولكن ينبغي -على الأقلِّ- أن نكون على وعيٍ وعلم بما هو ثابتٌ ومستمرٌّ من مظاهر هذا التَّديُّنِ، وما هو منقطعٌ ومتغيِّرٌ.

وينبغي أن نتذكر أيضًا أنَّ ثمَّةَ اتِّجاهًا ثالثًا كان يتوسَّطُ -دائمًا- هذين الاتجاهين المتطرِّفين من بين مجموع الاتجاهات الدِّينية، وقد مثَّل هذا التيارَ مجموعةٌ كبيرةٌ من الفقهاء والمحدِّثينَ، نصروا القولَ بالتبرك بمزارات الأولياء، وسوَّغوه، وشجَّعوا عليه، ومن هؤلاء الفقهاء والمحدِّثين مَن كانوا «أولياءَ» بالفِعلِ، وإذا شِئنا أن نضرب مثالًا لواحد من هؤلاء «العلماء - الأولياء»، أبناءِ القرن الثَّاني عشر الميلادي، فسوف تطالِعُنا على الفورِ شخصية الشيخ عبد القادر الجيلاني، الفقيه والمفتي الحنبلي، والذي سنتحدَّثُ عنه في موضعٍ لاحقٍ من بحثِنا هذا[1].

Reformist Islam", in Ibn Khaldun and Islamic Ideology, Leyde, 1984 pp. 89-110: Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun", ibid., pp. 111-121.

(١) يرى البعض أن عبد القادر الجيلاني ليس إلاَّ فقيها ورعا، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصة مصنوعة ظهرت فيما بعد. ولدينا - فيما يتعلق بهذا الموضوع - مصادر أخرى غير كتاب الشَّطَّنُوفي الذي تناوله المؤرخون - وبصورة مؤكدة - بالنقد والتجريح، بالرغم مما يتضمنه من سلاسل الأسانيد المتعددة. غير أن شهادة ابن عربي لعبد القادر الجيلاني والتي سنعرض لها في موضع آخر، تكتسب قيمة كبرى؛ أولا لأن ابن عربي

والمتتبع لتاريخِ طريقةٍ كالطريقة النَّقشبندية -المشهورة بتشدُّدِها في التَّمسُّك بالكتاب والسُّنة- سوف يكتشف بعد قليلٍ من النَّظَر أن التفرقة الحادَّة التي وُضعت بين إسلامِ العلماء، وإسلام الطرق، أو بين الإسلام الصَّريح والإسلام المهجَّن بعناصر غريبة -كما يقولون- تفرقةٌ مُصطَنَعةٌ، فقد ظَلَّت هذه الطريقة -وعبر قرونٍ كثيرةٍ من تاريخها الطويل- تحافظُ على الاتِّساق الداخلي لبِنيَة الطريق، في الوقت الذي تبنَّت فيه منهجَ الجمع بين اتجاهات عِدَّة، ومنها ما هو متناقض مع مبدأ الالتزام بالإسلام الصَّريح كما يقوله البعض.

وكذلك تشتمل السِّلسلةُ النقشبندية على أسماءِ شيوخٍ عُرفوا بالتَّشدُّدِ في حماية الإسلام -بالمعنى السَّلَفي- وبالمقارنة الصّلبة للبدع ومحدَثات الأمور، حتى إنَّ بعض المؤلِّفين المُحدَثين لا يكادون يُبصرونَ من تاريخ هؤلاء الشيوخ وتاريخ حياتهم الرُّوحية إلاَّ هذا المَنحى فقط، ومع ذلك كان هؤلاء الشُّيوخُ ينتمون -انتماءً كُلِّيًّا- إلى أهل الطريق، ليس هذا فحسب، بل كانوا -فوق ذلك- يُطبِّقون آداب الطريق ويُعلِّمونها، وهي آداب تستمد أصولَها من نظرةٍ بعيدةِ الأغوارِ للولاية ومفهومها، وفي هذه النظرة تسمو الولاية بالوليِّ -حيًّا كان أو ميِّتًا- إلى مستوى يكون فيه محوَرًا لكلِّ التحقُّقات الرُّوحيَّةِ[1].

وصل إلى بلاد المشرق بعد ٤٠ سنة فقط من وفاة عبد القادر الجيلاني، وثانيا لأن شهادته تستند إلى شهادة كثيرين من تلامذة الجيلاني المباشرين، خصوصا شهادة يونس العباسي الذي تلقى منه الخرقة القادرية بمكة المكرمة.

(١) انظر بحثنا: Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tarîqa naqshbandiyya ضمن أعمال المائدة المستديرة حول الطريقة النقشبندية. إستنامبول - باريس ١٩٩٠.

وتبقى -على الجانب الآخر- أمورٌ كثيرةٌ تدفعُنا إلى التَّساؤلِ حول افتراضِ «أصل ذي دلالة شعبية» للتبرك بمزارات الأولياء؛ فالتَّصوفُ والولايةُ أمران لا يفترقان، وبغير أولياء لا يوجَدُ تصوف؛ إذ الولايةُ هي أصلُ التَّصوف ومنبعُه، وزادُه الذي يحيا به، ومنها يَستمدُّ دورَه في بقاء الولاية واستمرارها.

وبرغم أننا لا نعدم ولادةَ بعض الأولياء في بيوتٍ نبيلةٍ متميِّزةٍ فإنه يمكن القولُ بأن «التصوف» كان في غالب أمرِه لَصيقًا بأوساط البُسطاءِ من الجماهير، يشهدُ على ذلك أنَّ أهل الصُّفَّة بالمدينة المنورة كانوا -في صدر الإسلام- نماذج وصُوَرًا مُثلى يُقتدى بهم، مع أنهم كانوا يعيشون على ما يُقدَّم لهم من الصَّدقاتِ، ويشهدُ لذلك أيضًا أن كتب «التراجم» التي صُنفت فيما بعد حدَّثتنا عن أولياء كبار، وعن تلاميذ لهؤلاء الأولياء، ومنهم مَن كان يعملُ حدَّادًا أو إسكافيًّا؛ بل منهم مَن كان رقيقًا مملوكًا لغيره، وغالبًا ما كانوا فقراءَ، وكثيرًا ما كانوا أميين لا يقرءون ولا يكتبون، وهذه حقيقةٌ اتَّصف بها كثيرٌ من مشاهير الأولياء في القرن الثالث الهجري، وهو العصرُ الذَّهبيُّ للإسلام، كما اتَّصف بها -في عصر ابن عربي- كثيرٌ ممن يسمِّيهم أسين بلاسيوس في ترجمته لكتاب: «رُوح القُدُس»: «Santons» أي: العُظماءُ من رجال الله.

وما استجدَّ في موضوع انتماء التصوف إلى الجماهير في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ليس هو النِّسبة العَددية المختلفة

للأولياء بين نبلاء وعامة، وعلماء وأميين؛ لأنَّ الأولياء -سواء كانوا علماء أو أميين- هم في كلِّ الأحوال أصحابُ معرفةٍ، والأولياء هم العلماء على الحقيقةِ، وليس الوليُّ هو من تجري على يديه خوارق العادات والكرامات فحسب أو مَن يُستسقى به الغَمامُ ولا شيء بعد ذلك؛ بل المعارفُ الإلهيَّةُ هي أخصُّ وصْف للوليِّ.

لقد كان أبو يعزى رجلًا خشنًا غليظًا من أهل البربر، ولم يكن يستطيعُ التحدث باللغة العربية، فكان يَمتنعُ عن إمامة الناس في الصلاة، ويختار لها غيره، لكن لو أخطأ الإمامُ في قراءته في أثناء الصلاة فإنَّ أبا يعزى لا يَلبَث أن يُعاجِلَه بتصحيح الآية من فَورِه[1]، وكان عبد العزيز الدَّبَّاغ -وهو أيضًا أُميٌّ لا يقرأ ولا يكتب- يشرحُ لمؤلِّف «الإبريز» نصوصًا وفقراتٍ بالغة التعقيد من كتاب: «الفتوحات»[2] ممَّا أدهش مؤلِّفَ «الإبريز»، وهو العالِم المتبحِّرُ، والقارئ المتعمِّقُ في مؤلَّفات ابن عربي.

وحقيقةُ الأمر فيما استجدَّ في هذا الموضوع هو أنه بينما كانت الأُمة تمرُّ بمرحلةٍ قاسيةٍ من التَّمزُّقِ والخِلاف في تلك الفترة، وبينما كانت نُذُرُ العواصف تتجمَّعُ أو تتفجَّرُ هناك على حدودِ الأُمة شرقًا وغربًا -إذ بالتصوف يشكِّلُ منذ ذلك التاريخ، وشيئًا فشيئًا، مركزَ تَجَمُّعٍ والتقاءٍ جماعيٍّ مشترَك، لم يكن ليظهر، وما كان له أن يظهر، حتى ذلك الحين.

وهنا بدأ الظهورُ التَّدريجيُّ للطرق الصوفية بوصفها تنظيمات

(١) تادلي التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد توفيق، ص٣٢٣.

(٢) أحمد بن المبارك كتاب الإبريز، القاهرة، ١٩٦١. انظر على سبيل المثال ص١٧٩، ١٨٠.

وجماعات لم تكن معروفةً من قبلُ، وهنا -أيضًا- ظهر التأكيد الأوضحُ -في تعاليم التصوف- على ترسيخِ وظيفةِ «الوساطة» للأولياء، وهنا -أيضًا- بدأ التحول التدريجي من السُّلوك الفردي الخاص غير الملتزم إلى السُّلوك الجماعي المنضبط بقواعد التصوف وآدابه، ولكن هناك تقديراتٌ عدَّةٌ توحي بأن جهاتٍ عُليا تعمَّدَت أن يتبنى الناس موضوع «تعظيم قبور الأولياء»، ونقصد بالجهات العُليا -أولا وقبل كل شيء- الأُمراء والحُكَّام، ولم تَغِبْ هذه الملاحظةُ عن ذِهن ابن تيمية؛ لأنه -وهو يُنحِي باللَّائمة على عامَّة الناس- كان يوجِّه خطابه إلى الحُكَّام، وإلى حاشيتهم من رجال السُّلطةِ، وبرغم حِيطته وحذره في مخاطبة الأمراء والسَّلاطين فإننا نستطيع أن نلاحظ من ثنايا حديثه أنه -وهو يطالب الحكام بمحاربة البدع التي لا يُقِرُّها- لا يكتفي باتهامهم بالتَّراخي والإهمالِ فيما يجب عليهم أن يفعلوه، وإنما كان يرى فيهم خصومًا بالفعل، وأعداءً على الحقيقة.

وبِغَضِّ النظر عن الباعث الحقيقيِّ لدى الأمراء والسلاطين على الاعتقاد في الأولياء، وهل هو اقتناعهم الشخصي أو رغبتهم في تحقيق مصلحة سياسية، فإنَّ واقع الأمر يشهدُ بأن الأيُّوبيين والمماليك والمغول والعثمانيين كانوا -بانتظام- أنصارَ الأولياء وحُماتهم، أحياءً كان الأولياءُ أو مُنتَقِلينَ إلى الدَّارِ الآخِرة، وكانوا المُشجِّعينَ على مَظاهر التعظيم التي أحاطت بالأولياء[١].

(١) يُعزى بناء الأضرحة على قبور الأولياء إلى العثمانيين بوجه خاص، (فيما يتعلق بضريح ابن عربي فإنه شُيّد بناء على أمر السلطان سليم الأول بعد غزو دمشق، سنة ١٥١٦/٩٧٢) ثم أصبحت هذه الأضرحة- فيما بعد- مواطن احترام وتوقير شديد =

ولكن لو تَجاوَزنا هؤلاء الحُكَّام فسوف نَجِدُ مِن خلفِهم جلساءهم ونُصحاءهم، ونعني بهم طبقة الصُّوفية الأرستقراطية بكل ما عُرف عنها من إيمانٍ وعِلم شهدت به وأكَّدَتْه سيرتهم ومعاملاتُهم ومؤلَّفاتُهم إلى درجة يستحيل معها أن نَعثُرَ على مسوِّغ واحد يحملُنا على اتهامهم بالرغبة في بعث الشِّرك أو إحياء العقائد الوثنية الفاسدة.

إنَّ دور عمر السُّهروردي مع الخليفة الناصر أو دور الشيخ المنبجي مع بيبرس أو ابن عربي مع الملك السلجوقي كيكاؤوس ثم بعد ذلك مع شخصيَّاتٍ أخرى من أفراد العائلة الأيوبية؛ هذه الأدوار إنْ هي إلَّا دلائل تشهد على مدى ما تفعلُه «الصَّفوةُ» من تأثيراتٍ واعيةٍ ومقصودة في عمليَّات التَّغير التي تحدثُ في المجتمعاتِ.

وهنا أيضًا لا يُخطئ ابن تيمية هدفه، وإن كان يعتمد على فطنته وذكائه بأكثر مما يعتمد على مُعطيات مذهبه، وهو وإن كان يواجه بمُساءلاته العنيفة شخصيَّاتٍ متَّهمَة اختارها -بمهارةٍ- مثل: كريم الدِّين أمولي، وشيخ الشيوخ الخانقاه سعيد السعداء، وصاحب السلطان والنفوذ الشيخ المنبجي، وابن عطاء الله، الخليفة الثاني لأبي الحسن الشاذلي، والمؤسِّس الحقيقي للطريقة الشاذلية التي انتسبت إلى الشيخ أبي الحسن وتسمّت باسمه -إذا كان ابنُ تيمية قد وجَّه تساؤلاته الحادَّةَ إلى كلِّ هؤلاء

=من قبل جمهور المسلمين، وقد رعى العثمانيون الموالد ونظموها انطلاقا من أنموذج المولد النبوي الذي اشتهر أولا في البلاط الفاطمي، ثم تطور - بعد ذلك بناء على مبادرة من صهر صلاح الدِّين - إلى نظام رسميٍّ عند المسلمين السُّنة.

فإنَّه يوجِّهها على وجه الخُصوص إلى ابن عربي، أول من قدَّمَ نظريَّةً متكاملةً عن «الولاية»، وهي نظريَّةٌ يصعب القول بأن صياغتها في هذا الوقت بالذات كانت مَحضَ مصادفةٍ، غير أنَّ هذا الموضوع سوف يظلُّ قابلًا للجدل والمناقشة بين مؤيِّدٍ ومُعارضٍ، وإنَّه لمن السابق لأوانه أن نُقرِّرَ ههنا شيئًا يتجاوزُ حدودَ الإشارة إلى هذا الجدل أو لَفت الانتباه إليه.

لقد بدأ جولد تزيهر أبحاثه في هذا الموضع منذ مائة عامٍ خَلَتْ، وبدءًا من ذلك التَّاريخِ تزايدت المواد والوثائق العلميَّةُ غير أنَّ الدراسات الموجودة بين أيدينا تخلَّلَها كثيرٌ من الثَّغرات؛ فقد جاءت حافلةً بالأحكام المسبقة كنتيجةٍ طبيعيَّةٍ لتطبيقِ «الأنموذج المزدوج» الذي يعتسفُ الحقائقَ، ويلتوي بتفسيراتها، ومِثلُ هذه الدِّراسات لا تسمحُ -بطبيعة الحال- بأيِّ محاولةٍ مُتَّزنة لرصد تاريخ الولايةِ في الإسلام، وهو تاريخٌ ينبغي أن يكون تاريخًا للأولياءِ، وتاريخًا لعلاقات الأمَّة بأوليائها في الوقت نفسه، كما ينبغي أن يكون تاريخًا للمذاهب وللسُّلوك وللاتجاهات معًا.

وهذا الكتابُ الذي بين أيدينا الآن ليس إلَّا مجرَّد مساهَمة موثَّقة، تأتي في بداية مشروعٍ ضخمٍ نرجو أن يكتملَ بأبحاث تاليةٍ، تتَّخِذُ من «دور الأولياء في نشأةِ الطرق الصوفية» موضوعًا تدور عليه هذه الأبحاث.

ولو استطاع هذا الكتابُ أن يُقنِعَ قارئَه في نهاية المطاف بأنَّ كتاباتِ ابن عربي -من بين سائر الدراسات الأخرى المتعلِّقة بموضوع الولاية في الإسلام- تُعَدُّ المرجع الأكبر لهذه الدراسات، وأنَّ أيَّ باحثٍ في هذا الموضوع لا يستطيعُ أن يضربَ صَفحًا عن كتابات ابن عربي دون أن يَقَعَ

في هوَّةِ المتناقضات أو مَتاهةِ التَّفسيرِ المغلوط، نعم -لو استطاع كتابُنا هذا أن ينتزعَ لقارئه اليقينَ بهاتَينِ النَّتيجتَينِ فإنَّ جهدَنا هنا لم يكن ليذهب سُدى قبل أن يَبلُغَ هدفَه.

بَيْدَ أنَّ عَمَلنا هذا لم يكن مُتَصوّرًا من هذه الزَّاويةِ فحسب؛ لأن الأولياءَ ينتمون إلى التَّاريخ، والولايةُ -كما يتصوَّرُها الشيخُ الأكبرُ- تُلقي بظِلالِها على التَّاريخ، وتقديرًا لهؤلاء الذين لا يهتَمُّون بقضايا النِّزاعِ التي أثرناها في كتابنا هذا، ويستشعرون في نفوسِهم أهميةَ ابن عربي -دون أن تُتاحَ لهم فرصةُ الاطِّلاعِ على مؤلَّفاته- آثرنا الاعتمادَ على تَتَبُّعِ النُّصوصِ، واقتفاءِ آثارِها ونحن نحاولُ تقديمَ عرضٍ مُنَظَّمٍ وأمينٍ لمذهبِ الشَّيخِ وتعاليمِه.

ولقد كان «كَمُّ» هذه التعاليم في تَوحُّدِه وتَفرُّدِه مُبرِّرًا قويًّا لتناوُلها بالدِّراسةِ.

هذا، وسوف يجدُ القارئُ -في بعض موضوعاتِ الكتابِ- معطيات سبَقَنا بها بعضُ المؤلِّفينَ ممَّن قُدِّر لهم ارتياد آفاق تراث الشيخ، لكنَّه سيجدُ أنَّنا في البعض الآخَرِ من هذه الموضوعات قد وَضَعنا أيديَنا على «معطياتٍ» لم يتَنَبَّه لها هؤلاء المؤلِّفونَ أو تَنَبَّهوا لها لكنَّهم لم يَضعوها في موضِعِها الصَّحيحِ.

وإذا كان تحديدُ المعالم الرئيسة لمذهبِ ابن عربي في الولاية هو الهدف الحقيقي من هذه الدِّراسةِ فإنَّنا مع ذلك لا نزعمُ أنَّنا حدَّدنا هذا المَذهَبَ تحديدًا تامًّا ومستوعبًا؛ لأنَّ ابن عربي -دون مبالَغةٍ- لم يَتحدَّثْ من أوَّلِ سطرٍ في كتاباتِه وإلى آخِرِ سطرٍ فيها إلَّا عن «الولاية» وعن طُرُقِها وغاياتها،

عن هذا البَحرِ الذي لا ساحلَ له «إذا استَعَرْنا تعبيرَ الصُّوفيَّةِ المفضَّل عن الولاية» والذي سيبقى مع الزَّمنِ لا تحدُّه الحدودُ، ولا تحصرُه القُيودُ.

وهنا يجبُ عليَّ أن أتقدَّمَ بعِرفاني بالجميل -دون أن أقضيَ حقَّ الوفاء به إلى ميشيل فالسان Michel Valsan صاحب المعرفةِ الواسعةِ والمُتعمِّقة بالشيخ الأكبر وبعلومه؛ فهو الذي اكتشفتُ على يديه- منذ أكثر من ثلاثين عامًا- «ابن عربي» وعلومَه ومعارفَه، وإليه يرجعُ الفضلُ في توجيه جهودي، وهي تتلمَّسُ طريقَها نحو فهم الشيخ الأكبر، وإليه يرجع الفضل أيضًا في فهمي المعالم الأساسية لحياته وسيرته المباركة، وفي ذكرى فالسان يُحتِّم واجبُ الوفاء أن يكون هو أول مَن أتقدَّمُ إليه بالعِرفان بالجميل.

ولمَّا كان كتابُنا هذا يشتملُ على موضوعاتٍ عدَّة طُرِحت من قبلُ في فصولٍ دراسيَّةٍ بقسم العلوم الاجتماعية بمدرسة الدِّراسات العُليا بباريس (١٩٨٢/ ١٩٨٣م، ١٩٨٣/ ١٩٨٤م) - لَزِمَ هنا أن أتوجَّه بالشُّكر الخاصِّ إلى Francois Furet رئيس المَدرسة آنذاك، على حَفاوتِه واستقباله ثم إلى كلِّ مَن حوله ممَّن ساعدوا على هذه الأبحاث، ومن بينهم: Lucette Valensi Alexandre Bennigsen، Pierre Nora، أو ممَّن قبلوا الاشتراكَ في مناقشتنا، خصوصًا James W. Morris، Alexandre Popovic، J. - L. Michon وهناك كثيرون -ممن يعجزني حصرُ أسمائهم- ساعدوا على هذا العَمَلِ بثباتٍ وصُمودٍ، وفي

ظروفٍ لم تكن مُواتيةً في أغلب الأحيان، وهؤلاء عليهم أن يَعلَموا أنَّ هذا الكتابَ هو لمسةُ وفاءٍ وتقديرٍ لثباتهم وصمودهم.

إنَّ هذه الطَّبعةَ لَتأخذُ في حسبانها ملاحظاتٍ واقتراحاتٍ سجَّلها بعضُ قرَّاءِ الكتاب في طبعتِها الأصلية، نخصُّ منهم بالذِّكر: صديقي Herman Landolt، وابنتي كلود شود كيفيتش عدَّاس، والتي اضطلعت -فوق ذلك- بتصحيحِ الأخطاء المَطبعيَّة، وأيضًا بعض «هفوات القلم» التي ندَّت عن يقظتي وانتباهي.

* * *

الفصل الأول

اسم مشتــرك

«وشاهدتُ جميعَ الأنبياء كلِّهم من آدم إلى محمد عليه السلام، وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم أحد ممَّن كان ويكونُ إلى يوم القيامة خاصهم وعامّهم، ورأيتُ مراتبَ الجماعة كلِّها فعلمتُ أقدارَهم»[١].

حدثت هذه المشاهَدةُ لابن عربي في قرطبة سنة ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م، حسبما تَنُصُّ على ذلك فقرةٌ من فقرات: «فصوص الحكم»[٢]، وحين نأخذ في حسباننا أنَّ ابن عربي قد وُلِدَ سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م تكون هذه المشاهدةُ قد حدثت له وهو في سنِّ الخامسة والعشرين (السادسة والعشرين بالتقويم القمري)، وأنَّ دخولَه طريق القوم كان قبل ذلك بستِّ سنواتٍ فقط[٣]، وهناك نصوصٌ أخرى متعدِّدةٌ، بعضُها لابن عربي نفسه، وبعضُها الآخرُ بقَلَمِ أتباعِه، تمدُّنا بتفاصيل أكثر عن هذه المشاهدة، وتحفِّزُنا على بَسط القول فيها في موضعٍ لاحقٍ من هذا الكتاب.

من بين هذه النُّصوصِ نَصٌّ[٤] يشير إلى أنَّ هذه «المشاهدة» حصلت على مرحلتين:

---

(١) الفتوحات، ٣ ص ٣٢٣.

(٢) فصوص الحكم، ١ ص ١١٠.

(٣) الفتوحات. ٢ ص ٤٢٥.

(٤) الفتوحات، ٣ ص٢٠٨.

- **في المرحلة الأولى**: شاهد فيها ابنُ عربي «الأنبياءَ» وحدَهم.
- **وفي المرحلة الثانية**: شاهدَهم مع جميعِ المؤمنين بهم.

ويَنُصُّ ابنُ عربي – اعتمادًا على ما عايَنه في المشاهدةِ الثَّانية – على «أنَّ الأولياءَ يسيرون على أقدامِ الأنبياءِ»، وسنرى –فيما بعد– أنَّ عبارة: «الأولياءُ على أقدامِ الأنبياءِ»، التي يُردِّدها الشيخ ليست عبارةً مَجازيَّةً، وإنَّما هي عبارةٌ ذات معنى علمي محدَّد، ويضربُ ابن عربي– في هذا المقام – مثلًا شيخَه «أبا العباس العُرَيبي» الذي كان على قَدم عيسى عليه السلام[(١)].

هذه المُشاهدةُ وإن تكن بالغةَ الأهمية، فإنها ليست إلَّا واحدةً من مشاهداتٍ أخرى عدة، يؤكِّدُ ذلك صدرُ الدِّين القونوي، رَبيبُ ابن عربي وتلميذُه، فيقول: «كان شيخُنا ابن عربي متمكِّنًا من الاجتماعِ برُوحِ مَن يشاءُ من الأنبياءِ والأولياءِ الماضينَ علي ثلاثةِ أنحاء:

- إن شاء الله استنزَلَ رُوحانيَّتَه في هذا العالَم، وأدرَكَه متجسِّدًا في صورةٍ مثاليَّةٍ شبيهة بصورته الحِسِّيَّةِ العصرية التي كانت له في حياته الدُّنيا.
- وإن شاء الله أحضرَه في نومِه.
- وإن شاء انسَلَخَ عن هَيكَلِه، واجتَمَع به»[(٢)].

والحقيقةُ، إنَّ كتاباتِ الشيخ الأكبر تتحدَّثُ في مناسباتٍ كثيرةٍ جدًّا

(١) ستتحدث عن الشيخ أبي العباس بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس، ولمعرفة المصادر عن هذا الشيخ انظر ص ٧٩ هامش ٨.

(٢) ذكره ابن العماد في كتابه شذرات الذهب، بيروت، بدون تاريخ، ج٥، ص١٩٦.

عن اجتماعه بالأنبياءِ[١] أو بالأولياءِ السَّابقينَ، يتَّضحُ ذلك -بوجه خاصٍّ- من محاوَراتِه البارِعةِ في كتاب: «التَّجليَّاتِ»[٢]، كما يتَّضحُ بصورة طبيعية أيضًا وهو يتحدَّث عن مُعاصريه من الأولياء ممَّن عرفهم، واختلط بهم.

وعليه فإنَّ كلمةَ «مذهب» «doctrins» التي اخترناها جزءًا من عنوان هذا الكتابِ إنَّما تجيء ترجمةً - مكتوبةً- لمعرفةٍ كشفيَّةٍ، ولتجرِبةٍ شخصيَّةٍ للولاية، بمعنى أننا لا نتوقَّعُ - فيما يكتُبه ابنُ عربي عن هذا الموضوع أو أي موضوع آخر - أن نَجِدَ عرْضًا منهجيًّا كهذا الذي نجدُه عند «المتكلِّم» أو «الفيلسوف» حين يعرضُ نظريَّاتِه، وابن عربي نفسُه يحذِّرُنا من التَّفكير في ذلك، وهو ينبِّهُنا إلى الأحوال التي لابَسَت كتابةَ مصنَّفاته فيقول: «فوالله ما كتبتُ منه حرفًا إلَّا عن إملاءٍ إلهيٍّ أو إلقاءٍ ربَّانيٍّ»[٣]؛ بل يؤكِّدُ في موضعٍ آخَر أنَّ ترتيبَ الأبوابِ على الصُّورةِ التي نجدُها في كُتُبه ليس من عندِه ولا باختيارِه، وأنَّ الأمرَ لو كان أمرَ نظرٍ عقليٍّ - كما يقول- لاختلَفَ الترتيبُ، وتغيَّرَتْ صورتُه.

(١) انظر - على سبيل المثال- الفتوحات، ١، ص١٥١؛ ٤ ص١٨٤.

(٢) طُبع كتاب التجليات في حيدر أباد سنة ١٩٤٨، (وأعيد نشرُه في بيروت بدون تاريخ)، ثم نشره عثمان يحيى مصحوبا بشرحين: شرح ابن سودكين (التلميذ المباشر لابن عربي، وقد اقتصر في شرحه على نقل ما كان يسمعه من ابن عربي نفسه)، وشرح لمؤلف مجهول (منسوب في بروكلمان إلى عبد الكريم الجيلي)، وهذا الشرح بعنوان: كشف الغايات (مجلة المشرق ١٩٦٦- ١٩٦٧)، وفي هذا الكتاب يسرد ابن عربي قصة اجتماعه بسلسلة كاملة من شخصيات تقدمته بقرون عدة، مثل الجنيد، والحلاج، وذي النون المصري، وسهل التُّستَري وغيرهم...

(٣) الفتوحات، ٣، ص٤٥٧.

ونضرب مثلًا لذلك بالباب الثامن والثمانين من «الفتوحات»: «في معرفةِ أسرارِ أصولِ أحكام الشَّرع»؛ إذ يقتضي التَّرتيبُ العلميُّ المنطقيُّ تقديمَ هذا الباب في صدر الكلام على العبادات، وقبل الشُّروع فيها، لكنه جاء متأخِّرًا عنها في ترتيب أبوابِ «الفتوحات»[1]، وإذن فليس أمامَنا إلاَّ متابعة السَّير في مُنعرجاتٍ لا نهائيَّة بين آلافِ الصَّفحاتِ التي تتألَّفُ منها كتب الشيخ ثم مواجهة النُّصوص بعضها ببعض، مع ما يبدو بينها في بعض الأحيان من تعارُضٍ في ظاهرِ الأمر أو للوَهْلة الأولى، فهذه هي الوسيلةُ الوحيدةُ التي تبقى لنا لإظهار الترابط المنطقي في تعاليم الشيخ الأكبر، واستخراج مضامينها، وعلى القارئِ، وهو يتابع سَيرَه في هذا الطريق المتعرِّج ألَّا يدهش إذا ما حَجَبت الأشجارُ عن عينيه -ولبعض الوقت- ما وراءها من الغابِ الكثيفِ.

إنَّ دعوى ابن عربي «الإلهام الإلهي» - سواء كان بطريقٍ مباشرٍ أو بطريقٍ غيرِ مباشرٍ، كما هو الحال في «فصوص الحكم» الذي أخذه منامًا من يد النَّبيِّ ﷺ وكذلك الشواهد الغيبيَّة التي يستند إليها في كلِّ صفحات كتبه تقريبًا ثم صعوبة الإحاطة بمذهبه في كلِّ أبعاده، وبكلِّ دقائقه عَبْر كثرةٍ كثيرةٍ من النُّصوص، ومن وجهات نظرٍ كثيرةٍ تتعاقبُ في تباينٍ واختلافٍ - كل ذلك يُفَسِّر لنا دونما ريب أو شك بعضَ جوانب الهجمات العنيفة التي وُجِّهت لابن عربي، وقد كان مفهومُ «الولاية» محورَ كل هذه الهجمات؛

(١) الفتوحات، ٢، ص١٦٣. فيما يتعلق باستلهام ابن عربي الإلقاء الإلهي راجع أيضًا الفتوحات ١، ص٥٩؛ ٣ ص٣٤، ومقدمة كتاب الفصوص، الذي يقول عنه ابن عربي إنه أخذه من يد النبي ﷺ في رؤيا رآها بدمشق عام ٦٢٧/ ١٢٢٩، الفصوص١، ص٤٧.

بل كان هدفَها الأول، وتأتي «الغفلة» أو «سوء القصد» – بعد ذلك– لتفسِّرَ لنا سرَّ البعض الآخر من هذه الهجمات.

وهكذا اعتقد ابنُ تيمية (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) أنَّ الرُّوحَ التي يستلهمُها ابن عربي في كتاباته روحٌ شيطانيَّة، ولكي يزيد من إقناعنا برأيه يدعم كلامه ببعض الروايات، كتلك التي ينسبُها للشيخ نجم الدِّين الحكيم الذي شهد جنازة ابن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، والتي يقول فيها: «قدِمتُ دمشق فصادفتُ موت ابن عربي، فرأيت جنازته كأنما ذُرَّ عليها الرَّمادُ فرأيتُها لا تشبه جنائز الأولياء»[١].

ولم يَكتف ابن تيمية بهذه القصص التي تعكس انطباعاتٍ شخصيَّةً خاصَّة؛ بل ألَّف رسالةً مطوَّلةً سمَّاها: «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»[٢]، تناول فيها بالنَّقدِ اللاذع المنظَّم أقوال ابن عربي، وأقوال تلاميذه في موضوع «الولاية»، بحيث نستطيع القولَ بأنه لا يمكنُ أن نجد رسالةً أخرى أوضح في التعبير عن هذا الغرض من رسالة ابن تيمية هذه.

ثم جُرِّدت بعد ذلك – في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي– حملاتٌ عنيفةٌ من الخصومةِ والجدلِ على مسألة «الولاية» هذه، وعلى مسائلَ أخرى مثل: «وحدة الوجود» كلازمٍ لمذهب ابن عربي، ومثل تفسيره للآيات القرآنية الواردة في شأن فرعون موسى، والآيات المتعلِّقة بالعذاب في جهنَّم.

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الرياض ١٣٤٠ – ١٣٨٢، ج١١، ص٥١١، (وقد وردت قصة الشيخ نجم الدِّين في مجموع الرسائل والمسائل ط. رشيد رضا ج٤، ص٧٧).

(٢) ابن تيمية: «مجموعة الفتاوى»: ١١/ ١٥٦ – ٣١٠.

ونلاحظُ أنَّ في هذه الفترة نفسها كان Etienne Tempier يُدين الرُّشديين اللَّاتين -في باريس- بتُهمةِ الهرطَقَة في ٢١٩ قضيَّة (من بين هؤلاء المُدانين Siger de Bra- bant الذي صنَّفه دانتي Dante مع أهل الجنة)[١].

ولقد أوردَ «عثمان يحيى» في كتابه عن ابن عربي قائمةً اشتملت على أربعةٍ وثلاثين مصنَّفًا، وثمان وثلاثين ومائة فتوى، كلها تُحاكِمُ ابن عربي وتُدينُه، وبرغم ذلك لم تستوعب هذه القائمةُ كلَّ ما كُتِبَ إدانةً لابن عربي؛ إذ قد نَدَّ عنها كثيرون من المؤلِّفين الذين توقَّفت شهرتُهم عند حدود بيئاتهم المحلية، كما سقط من حُسبانها كل ما كُتِبَ في الآداب الفارسية في هذا الشأن[٢].

(١) توجد أوجه شَبَه كثيرة في قضايا الاتهام بين ابن عربي والعلماء اللاتين، منها: التفسير البدعي لمدلولات وتعاليم النصوص المقدسة المتعلقة بموضوع العذاب في جهنم، وأبدية العالم ولا نهائيته، ومسألة الإباحة الجنسية، (تلك التي رددها السخاوي -كثيرا- في كتابه القول المُنْبي..، مخطوطات برلين ٢٨٤٩، spr ،٧٩٠، وعلى سبيل المثال لوحة ١٧أ، ٩٧ب)، هذا وإن اتهام الصوفية بالإباحة مطعن تقليدي اضطلع بصياغته ودرج عليه ابن الجوزي في كتابه: تلبيس إبليس، (القاهرة ص٣٥١ - ٣٥٦، بدون تاريخ). غير أن اتهام ابن عربي بالإباحة يتناقض تناقضا كاملا مع موقفه من الشريعة، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد.

(٢) من ناحية أخرى أورد عثمان يحيى قائمة تضم ٣٣ فتوى تنتصر لابن عربي وتزكيه. ومما تجب ملاحظته أن المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه عثمان يحيى في إحصاء الفتاوى التي أدانت ابن عربي هو كتاب «القول المنُبي» للسخاوي، (المتوفى ٩٠٢/ ١٤٩٧)، ويشتمل مخطوط هذا الكتاب على ما يقرب من ٥٠٠ لوحة، تُعَدّ- في معظمها- قوائم من ترويج الإشاعات أو من الطعون الجارحة، الأمر الذي يصعب معه حسبان هذه =

وهذه الخصوماتُ العنيفةُ التي تتابعت عبر الأجيال، والتي غالبا ما كانت تستند في احتجاجها على دعاوى «التبديع والتفسيق» - التي عَرَضها ابن تيمية في مؤلَّفاته عرْضًا منهجيًّا[١] - لم تفتر ولم تتوقَّف، وإنما ظهرت بأقوى من ذي قبل مع ظهور الحركة السَّلَفية[٢] في نهاية القرن الماضي ثم عادت -حديثًا- إلى الظهور في مصر - في قوَّةٍ وعُنفٍ- حين اندلعت مناقشاتٌ على مستوى الصحافة والإذاعة ثم على مستوى مجلس الشَّعب، وانتهت هذه المناقشةُ إلى استصدارِ قرار بمُصادرة كتاب «الفتوحات» في طبعتِه المُحقَّقة التي يُعنى بها مشروع عثمان يحيى، غير أنَّ هذا القرارَ قد أُلغي في حينه، وكانت بدايةُ هذه الحملة رسالةً مفتوحةً نُشرت في جريدة الأخبار المصرية في عددها الصادر بتاريخ ١٤ من نوفمبر عام ١٩٧٥م، وكانت مسألةُ الولاية وطبيعتها ومظاهرها -في هذه الرسالة- إحدى مسائل النِّزاع التي استبدَّت بهواجسِ نُقَّاد ابن عربي، وأقلقت بالَهم[٣].

=الطعون أو الشتائم فتاوى بالمعنى الحقيقي لكلمة «فتوى»، وإن كان هذا لا يُهون - بالطبع- من مدى العنف ولا من حِدَّته في المنازعات ضد الصوفية.

(١) حول هذا الموضوع انظر أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها سيريل شودكيفيتش إلى جامعة باريس (٤) في نوفمبر ١٩٨٤م بعنوان: ابن تيمية والجدل المبكر حول ابن عربي
"Les Premiéres Polémiques autour d'Ibn Arabî: Ibn Taymiyya"
وفيما يختص بموضوع الولاية راجع بوجه خاص الصفحات ١٤٢-٢٢١.

(٢) فيما يتعلق بموقف السلفية من الأولياء والتبرك بمزاراتهم، انظر:
J. Jomier, Le Commentaire coranique du Manâr, Paris, 1954, chap. VII.

(٣) انظر مقالات الشيخ كمال أحمد عون، «دلالات في كتاب الفتوحات» في مجلة لواء =

لكنَّ منتقدي الشيخ الأكبر وهم يُحاكمون أنظارَه، ويصمونها بالهرطقة إنما يُعارضون -بوجه عام- أمورًا ثابتةً بنَصِّ الكتاب والسنة، كما يعارضون أقوال أو أفعال السلف الصالح من صحابة النبي ﷺ، وصوفية الصَّدرِ الأوَّلِ من الإسلام.

ومن هنا، يلزمُنا -وقبل أن نبدأَ في عرضِ مذهبِ ابن عربي في مسألة الولاية- أن نرجعَ -أولًا وقبل كل شيء- إلى ذروة الأمر وسنامه، وهو القرآن الكريم، وقبل ذلك يلزمُنا أن نعرضَ لمشكلةٍ شائكةٍ تتعلَّقُ بمصطلَحِ أو بلَفظِ «الولاية».

إنَّنا نُترجمُ كلمة «ولي» بمقابلها الفرنسي: «Saint»؛ لأنَّه يطابقُها في المعنى، ولأنه لا يوجَدُ مقابلٌ فرنسيٌّ آخرُ يؤدِّي المعنى بأفضل من ذلك، وكلمة «ولي» جمعها «أولياء»، وأصل الكلمة هو «و ل ي»، ويجب علينا هنا - وبدون أن نَستبَقَ القول فيما قد يترتَّبُ على ذلك من أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بين طبيعة الولي، ووظيفته في تدبير الحياة الرُّوحيَّةِ في الإسلام، وبين طبيعته ووظيفته في الأديان الأخرى - أن نشير من وجهة نظر اشتقاقيَّة صرفةٍ إلى أنَّ المقابل العربيَّ الحقيقيَّ للكلمة الفرنسية «Saint» أو «Saintete»[1] يجب أن يكون مشتَقًّا من مادَّة: (ق د س) التي تعكس معنى الطهارة والحُرمة؛ وعليه يصبحُ المقابل المناسِب في اللُّغةِ

=الإسلام، الأعداد الخمسة الأولى من سنة ١٩٧٦، وانظر بوجه خاص عدد مايو - يونيو، ص٣٢-٣٩ وعدد سبتمبر- أكتوبر، ص٢٣-٣٠.

(١) معناها قديس أو قداسة.

اليونانيَّةِ هو Hagios، وفي اللَّاتينية Sanctus (وفي العِبريَّةِ قادوش) أو يكون مشتقًّا من مادَّة: «ح ر م»، وهذه المادَّة وإن كانت من النَّاحيةِ النَّظرية تعبر عن معنى آخر مستقل «هو معنى التَّقديسِ أو إضفاء القداسة، ويقابلُه باليونانية Hieros، وباللاتينية Sacer» إلَّا أنها دائمًا لا تتميَّزُ من الناحية العِلميَّةِ عن مفهوم الولاية؛ ففي الإنجليزية نجد أن كلمة «The Holy» تعنى المقدّس، بينما نجد كلمة «The Holy man» تدل في الاستعمال العادي على الوليِّ.

وإذن فإن أيًّا من هذه المشتَقَّاتِ المأخوذة من: «ق د س» لا ينطبق - عادة- على مفهوم كلمة «ولي» اللَّهمَّ إلَّا مادة «ق د س» حين يشتقُّ منها قولهم: «قدَّس الله سرَّه»، كمدحٍ وتقريظٍ للشخص بعد وفاتِه، ومن الطَّريفِ أن نلاحظَ -في مقابل ما تقدَّمَ- أنَّ الاصطلاحَ المسيحيَّ العربيَّ يَستَعملُ كلمة «قدّيس» للدلالة على معنى الأولياء، وهذا البون في الاستعمالِ بين الكَلِمتَينِ داخل اللُّغةِ الواحدةِ قَد يَسهُل تفسيرُه بعواملَ تاريخيَّة، إلَّا أنه يظلُّ برغم ذلك أمرًا جديرًا بالحُسبان.

وحين نتدبَّرُ معاني مادة «و ل ي» نجد أنَّ معنى القرب والدُّنوِّ هو أولُ ما يتبادَر إلى الذهن من معاني هذه المادة ثم تتولد عنه بعد ذلك دلالتان أخريان:

- دلالة على الصديق.
- ودلالة على الحاكم، والمدبِّر، والقائمِ بالأمر.

وإذن فالوليّ بالمعنى الدَّقيق، هو الصديق، وهو القريب، وهو أيضًا

-وكما يلاحِظُ ابن منظور في: «لسان العرب» - النَّاصرُ والمدبِّر.

وها هنا تساؤل يفرضُ نفسَه، وهو: لو أنَّنا ترجمنا كلمة «Saint» بالمقابل العربي «وليّ»، تَوخِّيًا للسُّهولة، وتمهيدًا لتحديدِ أوجُهِ الاتِّفاق والافتراق التي تنشأُ -فيما بعد- بين المدلولات الدقيقة لهذين المصطلَحَين، فما المقابل العربي لكلمة «Saintete»؟

والإجابةُ أنَّ ها هنا كلمتين تُستعملان -معًا- مقابلًا للمصطلَح الفرنسي، هما «وَلاية»، و«وِلاية»، ويرى كوربانَّ أن ثمة فَرقًا حاسمًا بين وَلاية ووِلاية، وأنَّ الاستعمالَ الجاري في التَّصوُّفِ لكلمةِ ولاية «تلك التي تتضمَّنُ من بين معانيها الشائعة معنى المرجعيَّة أو السُّلطة الدِّينية» إنْ هو إلَّا فهم صوفي معكوس «لإمامةٍ شيعيَّةٍ غامضةٍ تستحي أن تُعلنَ عن نفسها»(١)، ونحن -من جانبنا- سنرجع في ثنايا بحثِنا إلى هذه الدَّعاوى، وإلى مثيلاتها التي حاولت أن تختصر التصوف الإسلامي بوجه عامٍّ، وتصوف ابن عربي بوجه خاصٍّ في نطاقِ التَّشيُّعِ المُستَتِرِ.

ونقول من وجهةِ نظرٍ لُغويةٍ بَحتةٍ: إنَّ وزن «فِعالة» الذي تُصاغ عليه كلمة «وِلاية»، لا شكَّ يستعملُ في الدلالة على ممارَسةِ الفعل أو الوظيفة، مثل خِلافة التي تعني وظيفة الخَليفة، وإمارة التي تعني وظيفة الأمير، ونفس الشَّيء أيضًا بالنسبة لولاية التي تعني في الاصطلاح السِّياسيِّ والإداريِّ وظيفة الوالي - بمعنى الحاكم- ومجال اختصاصه بوجهٍ عامٍّ.

أما وزن «فَعالة» الذي تُصاغُ عليه كلمة «وَلاية» فإنه يستعملُ للدلالة

(١) انظر: En Islam Iranien, Paris, 1979,!, p48, no. 20, et 111, pp 9-10.

على «الحالة»، ويبدو أنَّ هذا الوزنَ هو الأكثر ملاءمة لصياغة مصطلحٍ يدلُّ على الوليِّ بالمعنى الدَّقيقِ لهذه الكلمة، ونظرًا لأنَّ نصوصَ المخطوطات الأصليَّة لكتب التصوف غيرُ مضبوطةٍ بالشَّكْلِ فإنَّ كلمة «ولاية» الواردة فيها لا تُعرف هل هي بكسر الواو أو بفَتحها؛ إذ مع غيابِ الضَّبطِ بالشَّكل تشتبه كتابةُ «وِلاية» مع كتابة «وَلاية» وَينْبَهِمُ الفَرقُ بينهما، وحتى لو حاولنا ضبطَ الكلمة بالشكلِ فسوف تظلُّ الكلمةُ محتمِلةً للأمرين، ومتردِّدةً بين كسر الواو وفتحها معًا.

أما اللُّغة الدَّارجةُ، وخصوصًا تلك التي نسمعُها من أهلِ الطُّرُقِ في البلاد العربية فإنها تُظهِرُ ترجيحًا واضحًا لـ «وِلاية» -بكسر الواو-، ويبدو أن هذا الترجيحَ راجعٌ إلى تقليدٍ قديمٍ؛ ذلك أنَّ اختيارَ «ولاية» -بالكسر- ربما ترجعُ أسبابُه - أو بعضُ أسبابه على الأقلِّ- إلى اهتمام النَّاطقين بالعربية بتنغيمِ النُّطقِ وتطريبِه، مما حمَلَهم على استبدالِ الكسرةِ بالفَتحة إذا وقعت قريبةً من الألف الممدودة.

وقد تُوجدُ لهذا الاختيار أسبابٌ أخرى غير ما ذكرنا، لكن يبقى هذا الاختيارُ غيرَ مَبتوتِ الصِّلة -بصورة أو بأخرى- بالنَّهج الذي بُنِيَ عليه تصوُّرُ «الولاية» في الأمة الإسلامية، وهو تصوّر يعوِّل في أهمية مباشرة -تتضح للعامة أكثر من غيرهم- على القوى التي يُخَص بها الولي بأكثر ممَّا يعوّلُ على الخصائص الأساسية التي تنبثقُ منها الولاية أو هذه القوى، ومهما كان الأمر في ذلك، فإن مسألة الفرق بين «وِلاية» و«وَلاية» مسألةٌ هيِّنةٌ ويسيرةٌ، ولا ينبغي أن نُبالِغ في بحثها أكثر من ذلك.

أمَّا أصحاب المعاجم من علماء اللغة العربية فإنهم قد ناقشوا في معاجِمهم المعاني التي تدلُّ عليها هاتان الكلمتان، والعلاقات الدلالية المتبادلة بينهما، لكنهم برغم مناقشتهم وإيرادهم الآراء المتعارضة، تردَّدوا تردُّدًا واضحًا في القَطعِ برأي يحسم هذه القضية، ونَوَدُّ أن نُبين - على سبيل الاستطراد- أنَّ مصطلَح «أميسيتيا» L'amicitia المستعمَلَ في تحديد وظيفةِ «القدّيس الشفيع» عند الرُّومان المتأخِّرين يدلُّ في المقام الأول - كما يلاحِظ Peter Brown- على مفهومِ الصَّداقةِ، كما يدلُّ في الوقت ذاته على معنى الحِماية والسُّلطة، أي يدلُّ على الوِلاية والوَلاية معًا[١].

ويبقى أن نُقرِّرَ أنَّ أقوى حُجَّة تشهدُ لترجيح «وَلاية» -بالفتح-، والذي نختارُه في استعمالِ هذا اللَّفظ هو تكرار ورود «وَلاية» في القرآن الكريم بفتح الواو، ولا ريب أن يكون هذا مسوِّغًا كافيًا لدى شيوخ الصوفية، ولدى ابن عربي على وجه التَّأكيدِ، لاختيار «وَلاية» بالفتح بدلًا من الكَسر؛ فقد وردت «وَلاية» -بالفتح- في القرآن الكريم مَرَّتين:

(١) انظر: «لسان العرب»، بيروت، بدون تاريخ: ١٥/ ٤٠٧، و«تاج العروس» (مكان وتاريخ الطبع مجهولان): ١٠/ ٣٩٨. انظر أيضًا من المعاجم الحديثة: «المعجم الوسيط» ط. مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٦١م: ص١٠٧٠.

أما المستشرقون فإنهم ينقسمون حيال هذا الموضوع إلى فريقين:

- فماسينيون يستعمل وِلاية أحيانًا، ووَلاية أحيانًا أخرى.

- ونويّة في Exégése coranique et Langage mystique يستخدم كلمة وِلاية، وكذلك فعل أبو العلا عفيفي في رسالته عن ابن عربي.

وفيما يتعلق باستعمال أميسيتيا في الاصطلاح المسيحي انظر:

La Société et le sacré dans L'Antiquité tardive, paris, 1985, p. 23.

-جاءت في المَرة الأولى في سياق الكلام على بعض النَّاس مع اتِّصال ذي دلالةٍ قويَّةٍ بكلمة أولياء المذكورة في الآية نفسِها (الأنفال: ٧٢).

- وجاءت في المرة الثانية متعلِّقةً بلفظ الجلالة (الكهف: ٤٤).

وعليه فسوف نُبقي على استعمال «وَلاية» -بالفتح-، ولكن دون أن يَعني ذلك معارَضةً أو رفضًا للاستعمال الشائع لكلمةِ «وِلاية» -بالكسر-.

على أنَّ هذا الاحتراسَ الذي تَوَخَّيْناه في كلمة «ولاية» بين الفتح والكسر إنما تبدو أهميَّتُه إذا عَلِمنا أنَّ عِلم القراءات لم يحسم هذا الأمرَ أيضًا؛ فمِن بين الروايات السَّبعِ المعروفة في قراءة القرآن الكريم، والمروية عن ابن ماجد، قرأ «حمزةُ» «وِلاية» بكسر الواو في الآيتين السابقتين، بينما قرأها الباقون بفتح الواو[1].

أمَّا مادةُ «و ل ي» فإنها تكرَّرت في القرآن الكريم كثيرًا؛ إذ قد وردت فيه - تحت اشتقاقات متنوعة - سبعًا وعشرين ومائتي مرة، كما وردت كلمة «ولي» وجمعُها «أولياء» بمعانٍ شديدةِ الاختلاف؛ فقد وردت في بعض الآيات بمعنى حَسَنٍ في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢﴾ [يونس: ٦٢]، ويذكرنا رجع الصدى في ألفاظ هذه الآية بقوله تعالى في آية أخرى: ﴿**قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٣٨**﴾ [البقرة: ٣٨]، ممَّا يشيرُ -في خفاءٍ- إلى أنَّ مَنشأَ الولاية مساوقٌ لنقطة البدء في الخليقةِ

(١) فخر الدِّين الرازي: التفسير الكبير، طهران، (بدون تاريخ)، ١٥، ص ٢١٠ في تفسير الآية ٧٢ من سورة الأنفال.

الإنسانيةِ؛ فقد خاطب الله تعالى آدم عليه السلام بهذا الوصف لما تاب عليه، وأهبطه إلى الأرض لينفِّذَ عليها مَهامَّ الخلافة، ووردت -أيضًا- كلمةُ «ولي» وجمعها «أولياء» في آياتٍ أخرى بمعنى سلبي سيئ، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾ [النساء: ٧٦]، وسوف يقتبسُ ابنُ تيمية من هذه التسميةِ عنوان رسالته التي أشرنا إليها سابقا، ويستوحي منها - في شيءٍ من الغُموضِ- فكرةَ الولاية المعكوسة أو التي تتدرَّجُ وتتسلسلُ عكس اتجاه «أولياء الله» بحيث ينتهي التدرج في أولياء الشيطان إلى «قُطب» مثلما ينتهي التدرج في أولياء الرحمن إلى «قُطب» أيضًا[١].

على أنَّ كلمة «ولي» وإن كان يُوصَف بها الواحد من أفراد الناس، فإنها -كذلك- اسمٌ من أسماء الله الحسني، وسنرى فيما بعدُ أن خاصة الاشتراك هذه ستتكشَّفُ عن فُهومٍ بالغة الدِّقة في تصوف ابن عربي، يقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ويقول: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٦٨﴾ [آل عمران: ٦٨]، ويقول: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۖ﴾ [الجاثية: ١٩].

ولما كان جمهورُ المفسِّرين تمتلكُهم رغبةٌ قويَّةٌ في تتبُّعِ كلِّ

(١) قطب أولياء الشيطان هو الدجال، والدجال ليس - فقط- مرادفا لما يسمى Antéchrist، بل يمثل وظيفة تبلغ قمتها في المسيح الدجال، (راجع الشعراني، مختصر تذكرة القرطبي، حلب ١٣٩٥هـ، ص١٧٩؛ ويذكر الشعراني حديثًا في هذا الصدد يدل على أن عدد الدجّالين يبلغ قريبًا من ثلاثين. انظر أيضًا السيوطي، الجامع الصغير، القاهرة ١٩٥٤، ٢، ص٧٨؛ وهو يذكر حديثًا آخر يحدد عدد الدجالين بسبعة وعشرين، منهم أربع من النساء).

المعاني التي يمكن أن تَمُتَّ إلى اللَّفظ بصِلَةٍ -ولو من بعيدٍ- والتمييز بين هذه المعاني في شيء من التعسُّف والقسر -أحيانًا- فقد اضطروا إلى تصنيفِ «الولاية في القرآن الكريم» إلى معانٍ كثيرةٍ، وقد أحصى «مقاتل» -من قدماء المفسرين- عشرةَ معان(١) للولاية، ترجعُ كلُّها في الحقيقة -إلى أمرَينِ:

- **الأمر الأول**: يرتبط ارتباطًا مباشرًا بمعنى «القرب»، وقُلنا -من قبل-: إنه أوَّلُ ما يتبادرُ إلى الذِّهن من معاني أصلِ هذه الكلمة، وأنه يَدل بحسب السِّياقِ على معاني: الصَّديق والصَّاحب والقريب والحليف والناصح.

- **أما الأمر الثاني**: فيدور حول معنى الناصر والحاكم.

وجميعُ هذه المعاني المذكورة في الأمرَينِ السَّابقين تتَّصلُ اتِّصالًا وثيقًا بطبيعةِ كلمة «ولي».

وحقيقةُ الأمر أنَّ دلالة كلمة «ولي» تستند إلى أنَّ وزن «فعيل» يأتي بمعنى «فاعل» وبمعنى «مفعول» في آنٍ واحدٍ، ومن هذا المنطلَقِ يكون «الولي» بمعنى مفعول هو المقرَّب والمحبوب، والمنصور والمُمَدّ، وبمعنى فاعل، هو الناصر والوالي -بالاصطلاح الروماني-، والحاكم، وقد عرض ابن عربي - انطلاقًا من هذا المبدأ- لِما جاء من الأسماء الحسنى في القرآن الكريم على وزن فعيل، واستنبط منها نتائجَ كبرى في

(١) انظر:

P. Nwya, Exégése Coranique et langage Mystique, Beyrouth, 1970, pp. 114-1015.

مذهبه الصُّوفي، كأن يقول -مثلا- في اسمه تعالى: «عليم»: «فعَليمٌ بمعنى عالِم، وبمعنى معلوم، وكلا الوجهين سائغ في هذه الآية [...] فهو في كلِّ شيء معلومٌ، وبكلِّ شيء محيطٌ»(١).

وهكذا نجد أنَّ موضوعَ الولاية في أساسه وتكوّنه ينبعُ من القرآن، ويرجعُ إليه، غير أنَّ فهم آيات الكتاب الكريم إنما يزدادُ ثراءً مع تدبُّرِ الأحاديث النَّبوية التي تكرر فيها ورودُ مادة «و ل ي» بصورةٍ واضحةٍ(٢).

ونكتفي هنا بذكر بعضٍ من الأحاديث التي يكثر ورودها في الكتابات الصوفية، ضاربين صفحًا عن الفروق الطَّفيفة في ألفاظ الحديث المرويِّ بروايات متعدِّدةٍ.

ويجب أن نَنتبه إلى أنَّ معظَم الأحاديث الواردة في هذا الموضوع هي أحاديث قدسية، يقول الله تعالى في حديثٍ قدسيٍّ: «إنَّ أغبطَ أوليائي عندي لَمُؤمِن خفيف الحاذ، ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه، وأطاعه في السر، وكان غامضًا في الناس لا يُشار إليه بالأصابع، وكان رزقُه كفافًا فصبر على ذلك ثم نفض بيده فقال: عُجّلت منيّته، قَلَّت بواكيه، قَلَّ تراثه»(٣).

---

(١) الفتوحات ٣ ص٣٠٠. وهناك كلمة أخرى مشتقة من مادة «و ل ي»، ترد كثيرا في القرآن والحديث، وهي تشبه كلمة «ولي» في تضمنها لمعنى فاعل ومفعول، وإطلاقها على الله تعالى وعلى الإنسان، هذه الكلمة هي «مولى» وهي من ألفاظ الأضداد مثل كلمة «hote» الفرنسية.

(٢) انظر، «فنسنك» Wensinck، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ٧ ص٣٢٢-٣٣٦.

(٣) سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب ٣٥، مسند أحمد بن حنبل، ٥، ص٢٥٢، ٢٦٠، ابن

ويقول ﷺ: «... واعملوا أن لله ﷻ عبادًا ليسوا بأنبياءَ ولا شهداءَ، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقُربهم من الله [...] يضع الله لهم يوم القيامة منابرَ من نورٍ فيجلسهم عليها، فيجعل وجوههم نورًا [...] وهم أولياء الله»(١).

وحديث «من عادى لي وليًّا..» يكثرُ ورودُه في نصوص كثيرة، وله دورٌ أساسيٌّ في مفهوم الولاية عند ابن عربي، ولأنَّنا سوف نذكُرُ هذا الحديث مصحوبًا بشرح ابن عربي في موضعٍ لاحقٍ، فإنَّنا نكتفي هنا بسردِ صدرِ الحديث، وهو: «من عادي لي وليًّا فقد آذنته بالحرب»(٢) كما ينبغي أن نذكر أيضًا حديثَين يُشكِّلان مصدرًا مهمًّا في تحديدِ معنى «الولي»:

- **الحديثُ الأولُ** جاء فيه: «... وإن أوليائي من عبادي وأحبَّائي من خَلقي الذين يُذكَرون بذكري، وأُذكَرُ بذِكرهم»(٣).

- **والحديثُ الثاني**: «لله ﷻ مائة رحمة، وأنه قسم رحمة واحدة بين أهل الأرض فوسعّتهم إلى آجالهم، وذَخَر تسعة وتسعين رحمة لأوليائه...»(٤).

وسوف نلتقي في ثَنايا بحثِنا هذا بأحاديث أخرى كثيرة، وسنعرفُ من

عربي مشكاة الأنوار، حديث رقم٣.

(١) الترمذي، زهد ٥٣، ابن حنبل، ٥، ص٢٢٩-٢٣٩، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣.

(٢) البخاري، الرقاق ٣٨، ابن ماجه، الفتن ١٦، ابن عربي: مشكاة الأنوار، رقم ٩١.

(٣) ابن حنبل، ٣، ص٤٣٠.

(٤) المصدر السابق، ٢، ص٥١٤.

شروح شيوخ التصوف لهذا الأحاديث أنها تكشف أول ما تكشف عن فهم معنى الولي والولاية، ولكن علينا أن نُقرِّرَ - بادئ ذي بدء- أنَّ ذات النبي ﷺ هي- على وجه التَّحديد- مفتاحُ السِّرِّ لاسم الولي، هذا الاسم الذي يطلق بالاشتراك على الله تعالى وعلى الإنسان معًا.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

من رآك فقد رآني

يمكن للبحث أن يلمح من خلال نظرةٍ سريعةٍ يلقيها على كلِمتَي: وليّ وولاية، مجموعتَين من الدلالات تُكمل إحداهما الأخرى، أما الأولى-وهي الأكثر شيوعًا- فتعود إلى معنى «القرب»، وأما الأخرى فتعود إلى معنى مشتقٍّ من معنى القرب، وهو «تولي الأمر» و«الحكم»، وهاتان الدلالتان المرتبطتان بمادة «و ل ي»، واللتان تؤكدُهما استعمالاتُ النصوص المقدسة من الكتاب والسنة تحدِّدان - ضمنًا أو صراحةً، ومن غير أن تنفي إحداهما الأخرى - المعنى التَّامَّ لكلمة «ولي»، وفيما يرى ابن تيميةَ[1] فإنَّ الأولياء هم «المقرَّبون» بالمعنى الدَّقيقِ والبسيطِ لهذا الوصفِ.

وقد وردت كلمة ﴿ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ في القرآن الكريم وصفًا مميِّزًا لخاصَّةِ الخاصَّةِ في التقسيم الثُّنائيِّ: أصحاب المَيمَنة وأصحاب المشئمة، وهذا الوصف قرينُ وصفٍ آخر، هو ﴿ٱلسَّٰبِقُونَ ١٠﴾، ميَّز به القرآن الكريم هذه الصفوةَ المختارة أيضًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ١١﴾ [الواقعة: ١٠، ١١].

ويستعمل ابنُ عجيبةَ -من صوفية القرن الثاني عشر الهجري -معنى «الأنس» بالله بوصفه معنى مساويًّا لمعنى الولاية[2]، وعلى خلاف ذلك

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ١، ص٤٠.

(٢) انظر:

J. L. Michon, Le soufi marocain Ibn' Ajîba et son mi râj, Paris, 1973, p204.

يؤكِّد ابن عربي -في بعض الأحيان- على مفهوم «النُّصرة» في تعريفه للأولياء، فيقول: «واعلم أن الأولياء هم الذين تولاّهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة: الهوى والنفس والدنيا والشيطان»[١]. ونلاحظُ أنَّ الفعل «تولَّى» في هذا النَّصِّ مشتقٌّ من الأصل «و ل ي».

ولكن إذا كانت النصوصُ التي أوردناها منذ هُنيهَة نصوصًا متأخِّرةً نسبيًّا، فكيف كان الأمر في العصور الأولى للإسلام؟ هنا ينقل الهُجويريُّ تعليقًا ساخرًا لبعض شيوخ خراسان يقول فيه: «التصوف اليوم اسمٌ بلا حقيقة، وقد كان من قبلُ حقيقةً بلا اسمٍ»[٢].

ونحن، حين نقرأ تعليقَ الهُجويري هذا في ضَوء «التوهُّج الرُّوحي» السَّائد إبّان تلك الفترة التي قيل فيها هذا التَّعليق الساخر فإنه لا ينبغي أن نفهم من صدر هذا التعليق أكثر من أنه مجرد «مقارنة» قُصد منها إيقاظُ هِمَمِ السَّالكين من المبتدئينَ، لكن يبقى عَجْزُ العبارةِ ذاتها محمَّلًا بدلالات تاريخيَّةٍ؛ ذلك أن مصطلح «صوفي» -حسبما تفيدُه النصوص- إنما يرجعُ في أقدم استعمالاته إلى منتصف القرن الثاني الهجري، حيث سُمّي به في الكوفة هناك العالِم الشهيرُ جابر بن حيان، تلميذ الإمام جعفر الصَّادق، وتأسيسًا على القاعدة التي تُقرِّرُ أن وجود الأشياء يسبق وجود

(١) الفتوحات ٢، ص٥٣.

(٢) الهُجويري، كشف المحجوب، ترجمة د. إسعاد عبد الهادي قنديل، ١، ص٢٣٩، القاهرة ١٩٨٠م. هذا ومنذ أن نشر Tholluck في سنة ١٨٢١ كتابه: Soufismus, Sive Theosophia Persarum Pantheistica ونحن الغربيين نترجم كلمة تصوف بكلمة Soufisme وهي ترجمة مربكة ولا تفي بالمعنى المقصود.

المصطلَحات فإن كلمة «ولاية» يقال فيها نفس ما قيل في كلمة «صوفي»؛ فقد ظلَّ مصطلح «ولاية» مجهولًا إلى أن جاء الحكيمُ التِّرمذيُّ في القرن الثالث الهجري فكان - كما يؤكد الهُجويري- أولَ من أدخل هذا المصطلح ضمن اصطلاحات التصوف[1].

وليس من شك في أن الهُجويري كان على وَعيٍ بأنَّ هذه الألفاظ: «ولاية»، «وليّ»، «أولياء» - وقد ذُكرت في القرآن والأحاديث النبوية - لا يمكن أن تكون مجهولةً جهلًا تامًّا طوال القرنين الأول والثاني للهجرة، وكذلك «الاستعمالات» والمفاهيم التي عبّرت عنها هذه الألفاظ قبل القرن الثالث الهجري، لا تقدح فيما ذكره الهُجويري وأكده من قبل؛ لأن أهمية الترمذي -في واقع الأمر- هي أكبرُ بكثيرٍ من أهمية مجرد استعمال مصطلح أو إدخاله ضمنَ مصطلحاتٍ أخرى.

وإذا كان بعضُ معاصري الترمذي «من أمثالِ سهل التُّستَري في تفسيره الذي سنتحدث عنه فيما بعد، وأبي سعيد الخرّاز في رسائله» قد أَلْقَوا بعض الضَّوء على مفهوم الولاية، فإنَّ الترمذيَّ هو أول من اخْتَطَّ للولاية أبعادًا مذهبيَّةً أوسع وأشمل، وهذا هو ما يسوِّغ الأهمية أو المكانة التي يمثِّلُها كتابه «ختم الأولياء» بالنسبة لما سيقوم به ابن عربي - فيما بعد- من تأصيلٍ لنظريَّةِ الولايةِ.

---

(١) المصدر السابق ٢، ص٤٤٢، ٤٤٣، وفي هذا النص الذي خصصه الهُجويري للحديث عن «الحكيمية» -أتباع الحكيم الترمذي- يظهر الخلط واضحا بين معاني ودلالات مصطلحي وِلاية ووَلاية.

وُلد الحكيمُ الترمذي في خراسان، وتُوفِّي بها بعد أن عمّرَ طويلًا في نهاية القرن الثالث الهجري، كان من أتباع الخَضر، وكان الخَضر يزورُه كلَّ يوم أحد، كما يذكرُ تلميذُه أبو بكر الورَّاق[1]، وأكبرُ الظن أن آراء الترمذيِّ ونظراته في موضوع «الولاية» كانت من وراء اتهامه بدعوى النُّبوة ثم الوشاية به عند والي بَلْخ، وكان ذلك سببًا في ابتلائه بالمصائب والمِحن.

أمَّا كتابُه الرئيسيُّ «ختم الأولياء» الذي يُحتمل أنه صنَّفه حوالي سنة ٢٦٠هـ فقد عُدَّ مفقودًا لفتراتٍ طويلةٍ لا يُعرَف عنه شيء ذو بالٍ، اللهمَّ إلَّا من خلال فقرات اقتبسها منه ابنُ عربي في كتاب «الفتوحات»، وقد ظل الأمر كذلك إلى أن عُثر في إستانبول -قبل أكثر من ثلاثين عامًا- على نسختين خَطيَّتَينِ من هذا الكتاب، كما عُثر في الوقت نفسِه على نسخةٍ ثالثةٍ في لندن مطابقة للنسختين الأُخرَيين، الأمر الذي أتاح لعثمان يحيى أن يُخرج هذا النَّص في طبعةٍ علميَّةٍ محقَّقَةٍ[2].

(١) المصدر السابق، ص٣٥٣، انظر أيضا علاقة الترمذي بالخضر، في قصة أبي بكر الورَّاق، ص٣٥٤ من الكتاب نفسه.

(٢) كتاب ختم الأولياء، بيروت ١٩٦٥، وقد ترجم عثمان يحيى هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، (ترجمة غير مطبوعة)، ضمن أطروحته لدبلوم الدراسات العليا، وفي هذه الترجمة، ص٤١ -٦٩ قائمة إحصائية بمؤلفات الحكيم الترمذي. انظر ص٣٩ -٩٢ في مقدمة ختم الأولياء. انظر أيضًا بروكلمان، الأصل ١، ١٩٩، والملحق ١، ٣٥٥، وفؤاد سزكين ١، ٦٥٣-٦٥٩. وحسبما نعلم فإنه لم يطبع من مؤلفات الترمذي – عدا كتاب ختم الأولياء– إلَّا كتاب الرياضة وأدب النفس، تحقيق آربري، القاهرة ١٩٤٧، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد، تحقيق نيقولا هر، القاهرة ١٩٥٨، الحج وأسراره، تحقيق حسنى نصر زيدان، القاهرة ١٩٦٩، آداب المريدين وبيان الكسب، =

وكتابُ «ختم الأولياء» ليس كتابًا منهجيًّا في عَرْض موضوع «الولاية»، وترتيب الأفكار والمعلومات المتعلِّقة بها، ومع أنه يشتملُ -حسب تبويب عثمان يحيى - على تسعةٍ وعشرين فصلًا إلَّا أن الترمذيَّ لم يعرضْ لقضيَّةِ ختم الأولياء إلَّا في الفصل الثامن، والفصل الثالث عشر، ثم عاد لدراستها -من جديد- في الفصل الخامس والعشرين.

هذا، ويَفتتحُ الترمذيُّ كتابه هذا بنَصٍّ رائعٍ يجيله في صورةِ سؤالٍ وجوابٍ بينه وبين أحد مريديه، وهذا النَّصُّ يسجِّلُ في المقام الأول التَّجرِبةَ الرُّوحيَّةَ التي عاشها الترمذي والتي حرص على إخفائها، وهو

=تحقيق عبد الفتاح عبد الله بركة، القاهرة (بدون تاريخ)، عِلم الأولياء، تحقيق سامي نصر لطف، القاهرة ١٩٨٣. وفيما يتعلق بحياة الترمذي وتاريخه انظر رسالته، بدء الشأن، ضمن كتاب ختم الأولياء ص ١٤ وما بعدها، وأيضًا: العطّار، تذكرة الأولياء، تحقيق نيكولسون، لندن ١٩٠٥-١٩٠٧. ج٢ ص٩١-٩٩، ماسينيون Essai sur Les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954, pp. 286-294، (وهو شذرات سطحية ومغرضة، إضافة إلى أن ماسينيون لم يحصل على نص كتاب ختم الأولياء)، عبد المحسن الحسيني: المعرفة عند الحكيم الترمذي، القاهرة (بدون تاريخ، لكنه سابق على كل حال على الكتاب التالي المتضمن إشارات تحيل إليه)، عبد الفتاح عبد الله بركة الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، القاهرة ١٩٧١، جزآن، (الجزء الأول عن حياة الترمذي) محمد إبراهيم الجيوشي:
Al-Tirmidhî's theory of saints and Sainthood, Islamic Quarterly Xv (1971), pp. 17-61. B. Radtke,
Al-Hakîm al-Tirmidhî, Ein Islamishcer Theosoph, des 3/9 Jahrhunderts, Freibourg, 1980.

أحمد عبد الرحيم السايح، السلوك عند الحكيم الترمذي، القاهرة ١٩٨٨.

يصرف الخطاب -في كلامه- إلى شخصٍ آخرَ مجهولٍ، وبرغم من ذلك فإن السُّطورَ الأولى من هذا النَّصِّ تكشفُ منذ أول وهلةٍ عن حقيقةِ الأمرِ في حياته الرُّوحيَّةِ، وبحيث يمكن القولُ بأنه كان يتحدث عن نفسه، وعن تجربته الروحية الخاصة.

يقول الترمذي: «أما بعد، فإنك ذكرتَ البحث في ما خاض فيه طائفةٌ من الناس في شأن الولاية، وسألتَ عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم، وهل يعرف الوليُّ نفسَه أم لا؟ وذكرتَ أن أُناسًا يقولون: إن الولايةَ مجهولةٌ عند أهلِها، ومن حسب نفسه وليًّا فهو بعيد عنها، فاعلم أنَّ هؤلاء الذين يخوضون في هذا الأمر ليسوا من هذا الأمر في شيء، إنما هم قومٌ يعتبرون شأن الولاية من طريق العِلم، ويتكلَّمون بالمقاييس وبالتَّوهُّم من تلقاء أنفسهم، وليسوا بأهل خصوصٍ من ربهم، ولم يبلغوا منازلَ الولاية، ولا عرفوا صنع الله»[1].

ونلاحظُ أنه تُطالِعنا -ومنذ البداية- في كتاب «ختم الأولياء» تفرقة جوهرية تَعتمِدُ في الأساس على مفهوم «حق الله»، وهو حقٌّ ينشأُ نتيجة سلطان الله المطلَق على جميع الكائنات دون استثناء، وهنا لابُد من تجنُّبِ الخَلطِ -فيما يرى الترمذي- بين «وليّ حق الله»، وبين «وليّ الله حقا»، والأصلُ في هذه التَّفرِقة أنَّ الحياة الرُّوحيَّة تتجلَّى في مظهرَين أو بتعبيرٍ أصحّ في درجتين:

الدرجة الأولى مُتأسِّسَةٌ على قاعدة «التزام الصدق» بمعنى أداء

(١) ختم الأولياء ص ١١٤- ١١٦.

التكاليف بأَسرها على الوجه الأكملِ، سواء في ذلك التكاليف الظاهرة والباطنة، وهي تكاليف تقتضيها طبيعة العلاقة بين العبد وسيده.

أما الدرجة الأخرى فإنها تأتي ثمرة «المِنَّةِ».

ويناسبُ الشَّخصَ في الدَّرجةِ الأولى وصف «العبادة»؛ أما في الدرجة الثانية فيناسبُه وصفُ «العبودية»، وهي تعني- عند الترمذي - مثلَما تعني- لاحقًا- عند ابن عربي الشُّعور بافتقارِ جميعِ الكائنات إلى الله تعالى افتقارًا مطلَقا، والعبادةُ -بحسبانها أمرًا متعلِّقًا بفعلِ الإنسان الإرادي، وسلوكه الاختياري- لا تَنفي إحساسَ الإنسان بحرية إرادتِه نفيًا تامًّا، أما العبودية فإنها لما كانت تعني افتقارَ الوجودِ الكوني افتقارًا مطلَقًا فإنها تَجتثُّ من الأساس مثل هذا الشُّعور الزائف.

وحقُّ الله على العباد يستلزمُ - بطريق ضمنيٍّ- حقَّ العباد على الله؛ ذلك أنَّ وليَّ «حق الله» إذا كان مدار ولايته على رعاية التكاليفِ الشَّرعيَّةِ فهو إذ يفعلُ فإنما يفعل نَظيرَ مقابلٍ يرجو حصولَه، أما وليُّ الله فهو -خلافًا لما سبق- لا يرعى إلَّا الله، ولا يتعلق إلَّا به، ومن ثَمَّ فليس هناك شيءٌ آخرُ يُقايِضُ عليه أو يُبذَلُ من أجله.

وتحقُّقُ «وليّ الله» بالعبودية المطلَقةِ يؤهِّلُ قلبَه لتجلياتِ الكمال المطلَق، ومن هنا كانت إحدى علامات الولاية الحَقَّة أو بمعنى أصح إحدى العلامات المتكفلة بصحة الولاية، هي- فيما يقولُ الترمذي-: نزولُ السَّكينَةِ على قلوب الأولياءِ، والسكينة هي «السلام» وهو من الأسماءِ الحسنى، ممَّا يشيرُ إلى أنَّ الحضرة الإلهية أو الحضور الإلهي حاصلٌ مع

حضورِ الأولياء؛ وإذن فليس من المُستغرَبِ أن تكون إحدى العلامات الظاهرية للوليِّ الحَقِّ هي ما جاء في الحديث الشريف من أنَّ أولياء الله هم «الذين إذا رُؤوا ذُكِر الله ﷻ»[1]، أي أنَّ السِّمة الأساسية للأولياء هي هذه الشَّفافية النُّورانية التي تجعلُ من قلوبهم مَرايا مجلوّة تنعكسُ عليها التجليَّاتُ الإلهيَّةُ.

وها هنا سؤال يفرضُ نفسَه؛ بل لا مَفَرَّ لأيِّ مذهبٍ في الإسلام يتعلَّق بالكمال الرُّوحاني من مواجهة هذا السؤال، كائنة ما كانت «الاصطلاحات» التي تحدِّدُ صور ومستويات هذا الكمال، هذا السؤال هو: العلاقةُ بين «الولي» من جانب، وبين «النبيّ» و«الرسول» من جانب آخر؟ وهذه المسألةُ هي التي أثارت على الحكيم الترمذيِّ حَفيظةَ الفقهاء وسُخطَهم، وجَرَّت عليه من صنوفِ البلاءِ والاضطهاد ما ظَلَّ يعاني منه طوال فترة حياته.

وقد حدَّثنا الترمذيُّ نفسُه عن ذلك في رسالةٍ صغيرةٍ ضمَّنها سيرته الذَّاتية، وسمَّاها «بدء الشأن»، يُقرِّرُ الترمذي – بصدد هذا السُّؤال– أنَّ للنُّبوَّةِ والرِّسالةِ نهايةٌ تتزامن مع نهاية العالم، بمعنى أنَّ مهمَّةَ كلٍّ منهما تنتهي بانتهاء الحياة الدنيا، فمع مجيء يوم القيامة يبطل معنى الإنذار بالآخرة، ومعنى المطالبة بالتكاليف الشرعية، ويصبحُ كلٌّ منهما بلا موضوع؛ إذ من المعروف أنَّ الإنذار بالآخرة والمطالبة بالتكليف الشرعية هما مدار نبوة النبي ورسالة الرسول «مع ضرورةِ الأخذِ في الحُسبان أنَّ كلَّ رسولٍ

(١) المصدر السابق ٣٦١، وأيضًا ٣٧٢–٣٧٤. وفيما يتعلق بهذا الحديث راجع السيوطي، الفتح الكبير، القاهرة ١٣٥١هـ، ج١ ص٢١٤.

نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولًا»، وهكذا يتوقَّفُ زمانُ كل من الإيمان والعمل بتوقُّف دوران الأفلاك، أمَّا الولاية فإنها -على عكس ما تقدَّم- تستمرُّ إلى ما لا نهاية.

ولعلَّ في هذه التَّفرقةِ بين الولاية وبين النُّبوة والرسالة ما يشرحُ لنا لماذا تَسَمَّى «الله» سبحانه بالوليّ، ولم يتسمّ بالنبي ولا بالرسول، ولكن هل تعني هذه التَّفرقةُ أن الأولياء أعلى مرتبةً من الأنبياء والمرسلين؟ والإجابةُ بالنَّفي المطلَق؛ لأنَّ كلَّ نبيٍّ، وكلَّ رسولٍ هو في المقام الأولِ، وعلى وجه التَّحديدِ وليّ كأكمل وأتمِّ ما يكون الولي؛ غير أنه في أشخاص الأنبياء والرُّسل وذواتهم تكون الولايةُ أشمل من النُّبوَّةِ ومن الرسالة؛ والولاية في هذا المستوى تُمثِّلُ الوجه الخفيَّ الثابت لوجود الأنبياء والرسل، بينما لا تمثِّل مهمَّة التبليغ التي يضطلعون بها في الحياة الدنيا إلَّا الوجه الظاهري المؤقت من هذا الوجود.

وهكذا تنشأُ بين «النبوة» و«الولاية» علاقةٌ أَوَّلِيَّةٌ ظاهرةُ الوضوح، وسيزيدها ابن عربي وضوحًا في موضع لاحقٍ.

وإذا كان الأمر كذلك، فما المقصود من «ختم الأولياء» الذي اتخذه التِّرمذيُّ عنوانا لكتابة المعروف؟ ومرة أخرى نجد أنَّ ابن عربي هو الذي سيحدِّدُ لنا المقصود من «ختم الأولياء» من حيث طبيعتُه ووظيفتُه، وصحيحٌ أنَّ الترمذيَّ تحدَّث عنه كثيرًا في كتابه هذا، وفي كتابات أخرى إلَّا أنه لم يكشفْ لنا سِرَّ هذه التّسمية التي يبدو أنه تفرَّدَ بها عن كلِّ مَن سَبَقه، اللهمَّ إلَّا إشارات مُبهَمة لا تكاد تبين عن شيء محدَّد.

إنَّ خَتْمَ الأولياء - فيما يقول الترمذي - هو «حجة الله على الأولياء» الذي سيخاطبُهم الله بقوله: «معاشر الأولياء أعطيتُكم ولايتي فلم تصونوها من مشاركة النفس، وهذا أضعفُكم وأقلُّكم عُمرًا قد أتى بجميعِ الولاية صدقًا، فلَم يجعلْ للنفس فيها نصيبًا، ولا تلبيسًا، وكان ذلك في الغيب من منّة الله تعالى على هذا العبد، حيث أعطاه الختمَ لتَقَرَّ به عين محمد ﷺ في الموقِف، حتى قعدَ الشيطان ُبمعزِلٍ... وجاء محمد ﷺ «يوم القيامة» بالختم فيكونُ أمانًا لهم من ذلك الهَولِ، وجاء هذا الوليُّ بخَتمِه فيكون أمانًا لهم بصِدقِ الولايةِ، فاحتاج إليه الأولياءُ»[1].

وفي موضع آخر ينقل عثمان يحيى نصًّا للترمذي يتغنَّى فيه بختم الأولياء، ويذكر أوصافه بعباراتٍ جيَّاشة بالوجدان يقول فيها[2]: «وذلك عبدٌ قد ولي الله استعماله، فهو في قبضته يتقلب، به ينطق، وبه يسمع، وبه يبطش، وبه يعقل، شَهَرَه في أرضه، وجعله إمامَ خلقه، وصاحبَ لواء الأولياء، وأمان أهل الأرض، ومنظر أهل السماء، وريحانة الجنان، وخاصة الله، وموضع نظره، ومعدن سره، وسوطه في أرضه، يؤدِّبُ به خلقه، ويُحيي القلوب الميتةَ برؤيته، ويردُّ الخلق إلى طريقه، ويُنعش به حقوقه، مفتاح الهدى، وسراج الأرض، وأمين صحيفة الأولياء، وقائدهم، والقائم بالثناء على ربه.. فهو سيد النُّجباء، وصالح الحكماء».

---

(١) ختم الأولياء ٤٢٢. هذا، وسياق المعنى يحتم أن نقرأ العبارة الأخيرة من النص «فاحتاج إليه الأولياء» بدلا من «فاحتاج إلى الأولياء».

(٢) ختم الأولياء ٤٥٧، ٤٥٨، (نقلا عن نوادر الأصول ١٥٧، ١٥٨، ط الآستانة).

وإذا كنا نجدُ في هذا النَّصِّ شيئًا من غموض وإبهامٍ فإنَّ كتاب «ختم الأولياء» يَمدُّنا بنَصٍّ آخر أكثر خفاءً، وأحفل تلغيزًا، يصوغه الترمذي في قائمةٍ مطوَّلة من الأسئلة الرُّوحانية تستغرق الفصل الرابع كلَّه من فصول الكتاب حسب تبويب عثمان يحيى لنَصِّ هذا الكتاب، وهذه القائمة تدور على محورٍ واحدٍ هو تحدِّي مدَّعي الولاية، ومَن «يحسب نفْسه وليًّا وهو بعيدٌ عنها».

وقد طرح الترمذيُّ في قائمته هذه سبعة وخمسين ومائة سؤالٍ ثم ترَكَها كلَّها بلا جوابٍ، ودونما شرح أو توضيح، منها: «ما بدء السكينة؟» ما معنى الحديث «خلق الله الخلق في ظلمة»؟ و«ما هي حالة الخلق في هذه الظلمة؟» ما معنى الحديث «إن لله مائةً وسبعة عشر خُلُقا»؟ و«ما تلك الأخلاق؟» «ما كلام الله للرسل يوم القيامة؟» «ما مفاتيح الكرم؟» «كم أجزاء النبوة؟» «ما السجود؟ وما بدؤه؟» «ما رأس الأسماء الذي استوجب منه جميع الأسماء؟» «أين الباب الذي يكشف عن هذا الاسم الخفيّ عن الخلق؟».

ولا نكاد نُعثر -في غالب الأحيان- على أيِّ تسلسُلٍ منطقيٍّ واضحٍ في ترتيب الأسئلة على هذه الصورة؛ بل إنَّ الأسلوب الذي صيغت به هذه الأسئلةُ غالبًا ما يُمعِن في الغموض لدرجة أن الباحث المتأمِّلَ لَيشعُرُ بأنَّ عليه أن يتأكَّدَ أوَّلًا من فهم طبيعة هذه الأسئلة قبل مواجهة الإجابة عنها.

وفيما نعلم فإن هذه الأسئلة التي وضَعَها الحكيم الترمذي امتحانًا لمن يزعم معرفةَ سرِّ الولاية ظلَّت طوال قرونٍ ثلاثة دون أن تجرؤ أي شخصيَّة على مواجهتها إلى أن جاء ابن عربي فكان أوَّلَ من تصدَّى للتَّحدِّي، ونجح

في الإجابة عن هذه الأسئلة في رسالةٍ صغيرةٍ، لم تُنشر بعدُ «الجوابُ المستقيم عمَّا سأل عنه الترمذي الحكيم» ثم أجاب عنها مرَّةً أخرى مع زيادةِ بيانٍ وتفصيلٍ في الباب الثالث والسَّبعين من كتاب «الفتوحات»[(١)]، ولقد كانت هذه الأسئلةُ مع أجوبتها أشبهَ بمبارَزةٍ رُوحيَّة جَرَت على صفحات التاريخ بين حَكيمَينِ مُتوحِّدَين باعدت بينهما العصور والأزمان.

وبرغم ما يَسودُ كتاب «ختم الأولياء» من غموضٍ في الأسلوب -أحيانًا- ومن اضطرابٍ في منهجِ التَّأليف، فإنَّ هذا الكتاب قد جلّى -لمن يُدقِّقُ فيه النَّظَر- بعضًا من المظاهرِ أو الأوجه الأساسية في موضوع الولاية، وقد كان ذلك بمثابة خطوةٍ أُولى على طريق البحث في هذا الموضوع، لكن سرعان ما توقَّفت هذه الخطوةُ، وانقطع سَيرُ البحث فيها زمانًا طويلًا قبل أن تظهر شخصيَّةٌ أخرى تتابعُ ما بدأه الحكيمُ الترمذيُّ، فهل يرجع السبب في ذلك إلى أنَّ موضوع الولاية من طبيعته أن يتداخلَ بموضوعِ النُّبوَّةِ أو أنه لا يمكنُ له أن يُعالَج في معزلٍ عن موضوع النبوة وخصائصها الذَّاتيَّةِ، ممَّا اضطر الباحث في الولايةِ إلى التزامِ الحذَرِ البالغ، والتحوّط الشديد في استعمال الألفاظ والعبارات؟ وليس من شَكٍّ في أنَّ الضَّجَّة -التي أثارتها أقوال الترمذي في موضوع الولاية، والتي أثارتها أيضًا في أغلب الظن عبارات وأقوال جازَفَ بها تلاميذُه من بعده - كانت من وراء التَّهَيُّبِ أو

(١) الفتوحات: ٢/ ٤٠-١٢٨، وقد نقل عثمان يحيى في كتاب «ختم الأولياء» نص إجابة ابن عربي الواردة في كتابه: «الجواب المستقيم»، كما اقتبس بعضا من نصوص الإجابة الواردة في الفتوحات (انظر ختم الأولياء ١٤٢ - ٣٢٦).

الحذر الذي التَزَم به كلُّ من عالَج هذا الموضوع ممن جاءوا بعد الترمذي.

وسوف نضرب صَفْحًا هنا عن علماء الكلام الذين خاضوا في مسألة الولاية، وإن كنا نعثُرُ عند بعضهم على تحديداتٍ أو تعريفاتٍ تتعلَّقُ بالموضوع كالباقلاني (ت. ٤٠٣هـ) في كتابه الذي أفرده لبيان الفَرْقِ بين المعجزاتِ والكرامات والحِيَلِ والسِّحر[١]، والذي اكتفى فيه بالتأكيد على إمكان وقوع الكرامات من الأولياء رَدًّا على المعتزلة النَّافين لهذا الأمر، كما اكتفى في وصف الأولياء بأنهم «الصالحون»، وهذا الوصف -الذي هو من قبيل المرادفات اللفظية- لا يُعَدُّ بحالٍ من الأحوال تعريفًا كاشفًا عن حقيقة الأولياء.

إذا ما ذهبنا نستطلعُ المؤلَّفاتِ الصوفية نفسها ألفيناها تشتملُ باليقين على إشاراتٍ شديدةِ الوضوح في بعض الأحيان تتعلَّق بموضوع الولاية، لكن يشيعُ في هذه المؤلَّفات مَيْلٌ ظاهرٌ إلى التَّكَتُّم والحذر كلما أخذ الحديثُ مَجراه صَوبَ مفهوم الولاية، وتحديدِ مقوِّماتها وخصائصها؛ بل هناك نصوصٌ كثيرةٌ لا تلوي على مصطلح «ولاية»، وتستعمل بدلًا منه مصطلح «عارف» أو «صوفي» أو أي مصطلح آخر مشابه، لكنها مع ذلك تُسهم -بلا ريب- في تحديد طبيعة الولاية، ولنا أن نعجب حين نلاحظ أن مصطلح «ولاية» - وهو مصطلح قرآني -لا يُذكر في مؤلَّفات التصوف إلَّا تلميحًا أو اقتضابًا، بينما يُذكر غيره من الاصطلاحات الأخرى في صراحةٍ ووضوحٍ.

---

(١) الباقلاني، كتاب: «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات» ط. رتشرد مكارثي، بيروت ١٩٥٨م، ص٥٦.

وللهُجويري في كتابه «كشف المحجوب» ملاحظةٌ غريبةٌ تُعمِّقُ من دلالة هذه المفارقة العجيبة في موضوع الولاية، يقول فيها: «وقد أَلَّفَ المشايخ رحمهم الله كتُبًا في هذا «في الولاية» وقد نَفَدَت سريعًا لنفاسَتِها»(١).

وهذا الذي يقوله الهُجويري - عامدًا أو غير عامد- في صورةٍ مبهَمةٍ عامَّةٍ هو في الحقيقة إشارةٌ إلى كتابات الحكيم الترمذي في الولاية أو كتابات تلاميذه الذين يُطلق عليهم اسم «**الحكيمية**»، وقد تحدث عنهم الهُجويري وأفاض في ذكر أوصافهم في الفصل نفسه الذي اقتبسنا منه العبارة السابقة، ولا يزيدُ الهُجويري- في هذا الفصل- على التذكير بما هو موجودٌ عند الترمذي مع ذِكر شيء من الروايات والنوادر، مؤكِّدًا في كل ذلك على القاعدة المعروفة: «كل الأنبياء أولياء، لكن كل الأولياء ليسوا أنبياء».

وقد أهمل الهُجويري قضيَّة ختم الأولياء، وأَسقَطَها من الحسبان، ولم يكن إهمالُه هذا مجرَّدَ أمرٍ عارضٍ غير مقصود، خصوصًا حين نأخذُ في الحسبان أنَّه يذكر كتاب الترمذي «ختم الأولياء» وهو الكتاب المعَنَونُ بنفس الموضوع الذي تجاهله من قبلُ(٢).

---

(١) الهُجويري، «كشف المحجوب»: ٤٤٥، ويقول الهُجويري أيضًا: «ولكل من المشايخ رحمهم الله رمز في تحقيق العبارة عن الولاية» ٤٥١، وفي هذا النص ما يشهد لكتابات الترمذي ولما تميزت به من دقة بالغة في الموضوع.

(٢) المصدر السابق ٣٥٣. وقد يرجع السبب في ذلك إلى خشية الهُجويري من الخلط بين مفهوم «ختم الأولياء» وبين بعض التعاليم الإسماعيلية. وكما لاحظ H. Landolt، فإن الداعي المؤيد في الدِّين الشيرازي (ت٤٧٠هـ) الذي عاش في هذه الفترة نفسها =

وكذلك أمَّهات كتب التَّصوف التي عُرف مؤلِّفوها بالولاية لا تتكشَّفُ هي الأخرى عن شيءٍ أكثر تحديدًا في هذا الموضوع[١]؛ فهذا أبو طالب المكي (ت. ٣٨٠هـ) يتحدَّثُ في أحد فصول كتابه «قوت القلوب» عن أهل المقاماتِ من المقربين[٢]، ويميِّزُ بين طوائف ثلاثة من الأولياء يترتبون ترتبًا تنازليًّا وهم: أهلُ العِلم بالله، وأهلُ الحُبِّ، وأهلُ الخوف ثم يذكر مأثوراتٍ تُنْسب للمسيح عليه السلام، يعدِّدُ فيها فضائل الأولياء، وهذا هو كلُّ ما هنالك في الموضوع.

أما كتاب «اللُّمع» لأبي نصر السراج (ت. ٣٧٧هـ) - من كبار قدماء الصوفية- فإنه يشتمل على فصلٍ[٣] ينقد فيه المؤلِّفُ -نقدًا لاذعًا- هؤلاء الذين يضعون مَرتبة الولاية فوق مَرتبة النُّبوَّةِ؛ لكننا نتوقَّف هنا لنتساءل هل يُعَدُّ نقد السراج هذا نقدًا غير مباشر للحكيم الترمذي الذي لم يذكر اسمه؟ أو لبعض تلاميذه من «**الحكيمية**» ممن انحرفوا عن نهج الترمذي؟ أو على

=- استحدث عقيدة «ختم الأئمة» ولا شك في أنها كانت عقيدة مشبوهة ومريبة في نظر أهل السُّنة.

(١) إضافة إلى النماذج التي نوردها هنا، فإنه يمكن الرجوع إلى نصوص أخرى جمعها عثمان يحيى في ملحق تاريخي منشور في نهاية كتاب ختم الأولياء، ص٤٤٩ وما بعدها.

(٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، ط. القاهرة ١٣٥٠هـ، ص١١١، ١١٢ (فصل ٢٩).

(٣) أبو نصر السرّاج، كتاب اللُّمع تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، بغداد ١٩٦٠ ص٥٣٥ - ٥٣٧. وتجدر الإشارة إلى أن طبعة نيكولسون لهذا الكتاب وإن كانت أكثر توثيقا من حيث الاعتماد على المخطوطات إلَّا أنها غير كاملة. ومن المؤسف أن المحقِّقَيْن- في الطبعة العربية- لم يذكرا أي بيانات عن المخطوطات التي استندا إليها في التحقيق.

أقل تقدير هو نقدٌ موجَّه ضد هؤلاء الذين ساهموا بتأويلاتهم الفاسدة في تشويه مذهب الترمذي في الولاية؟

ومهما يكن من أمرِ هذا التساؤل، ومن أمر الإجابة عنه فإن السرَّاج قد خصَّص -إضافة إلى ما سبق- فصلًا آخر من كتابه[1] لبحث كرامات الأولياء للرد على المعتزلة النافين لهذه الكرامات. ولكن إذا ذهبنا نلتمس في هذا الكتاب طرحا معمقا لموضوع الولاية، فإننا لا نظفر فيه بشيء ذي بال.

ومن بين المؤلفين المعاصرين لأبي طالب المكي وأبي نصر السرّاج يبرز مؤلف أخر تُعَدّ كتاباته إسهامها حقيقيًا في التعرف على التصوف، إنه «الكلاَّباذي» (ت٣٨٥هـ) صاحب كتاب التعرف، هذا الكتاب الجدير بما له من منهجية في التأليف، بأن يكون رسالة علمية حقيقة. وكغيره من السابقين له واللاحقين عليه، يخصص الكلاَّباذي الباب السادس والعشرين من كتابه هذا لبحث مسألة الكرامات[2].

وكما هو منتظر أيضًا، يدافع الكلاباذي في هذا الفصل عن إمكان الكرامة وعن إثباتها ووقوعها بالأدلة الشرعية كذلك، ثم ينتهي إلى أن الولي تابع للنبي ومقتد به، وأن «ظهور الكرامة تأييد للنبي، وإظهار لدعوته، وليس قدحًا في نبوته». وهذا الذي يقرره الكلاباذي يعتمد في الأصل على قول

(١) المصدر السابق ٣٩٠-٤٠٨.

(٢) الكلاَّباذي، كتاب التعرُّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠م، (مصور عن ط. أربري، القاهرة ١٩٥٣)، ص٧١-٧٩، وهذا الكتاب ترجمه أخيرا إلى اللغة الفرنسية R. Deladrière ترجمة بعنوان Traité de Soufisme باريس ١٩٨١.

أبي بكر الوراق: «النبي لم يكن نبيا للمعجزة». وقد أورد الكلاباذي قبل قليل من هذا الموضع عبارة الوراق هذه واستشهد به بوصفه تلميذا مباشر للحكمي الترمذي. ثم يطرح الكلاباذي السؤال التالي: «هل يعرف الولي أنه وليّ أم لا؟» (وهو السؤال نفسه الذي طرحه على الترمذي أحد تلامذته، وكان سببا في تأليف كتاب ختم الأولياء)؛ ويجيب الكلاباذي عن السؤال بالإيجاب والإثبات. وأخيرا يُنهي الكلاباذي كلامه في الولاية بالتمييز بين ولايتين: ولاية بالمعنى العام، وهي لعامة المؤمنين، وولاية بالمعنى الخاص، أي بالمعنى الاصطلاحي في علم التصوف، «ويكون صاحبها محفوظا عن النظر إلى نفسه [...] ويكون محفوظًا عن آفات البشرية».

وفي هذا النص نقطتان ليستا جديدتين، لكنهما جديرتان بالتقدير: النقطة الأولى، العلاقة بين الولي والنبي، ومكانة الولي بالنسبة للنبي في إطار هذه العلاقة لا تتجاوز دور التأكيد، وثمتئذ لا مجال لأي فكرة تتحدث عن تحلل الولي من قيود الشرع، أو تتحدث عن مساواة الولي للنبي فضلًا عن أفضليته على النبي. أما النقطة الثانية، فهي وصف الولي بحسبانه كائنا بشريا لا يرى نفسه ولا يرى بشريته.

إذا ما انتقلنا بالبحث إلى المتأخرين من علماء التصوف، فإن أول من نلتقي بهم من رجال هذه الفترة، هو أبو عبد الرحمن السُّلمي (ت٤١٢هـ) الذي يقول في مفتتح كتابه «طبقات الصوفية» بعد حمد الله، والصلاة على رسوله: «وأتبع الأنبياء عليهم السلام بالأولياء»[1]. ونلاحظ أن كلمات: ولي

(١) السُّلمي، طبقات الصوفية تحقيق نور الدِّين شربية، القاهرة ١٩٥٣ ص١.

- أولياء- ولاية- وإن كانت تتردد كثيرا في ثنايا هذا الكتاب المتخصص في تاريخ الأولياء وسيرتهم، إلَّا أنه يخلو من أي عرض مذهبي لموضوع الولاية، ولا يعثر القارئ على شيء من ذلك حتى وهو يتوقع - منطقيا- أنه على مقربة منه. ومما يستلفت النظر - حقيقة- أن حديث السُّلمي عن الترمذي[١] لا يتضمن أدنى إشارة إلى علاقة الترمذي بموضوع الولاية، بل يردد السُّلمي - وهو يتحدث عن الترمذي - الحكم الصارم القاسي الذي يُنسب إلى جعفر الخُلدي (ت٣٤٨هـ) حين سُئل: «هل عندك من كتب الترمذي شيء؟»، فيقول جعفر: «لا، ما عددتُه من الصوفية»[٢]. وهذا القول يجب أن يُفسَّر بما معناه أن الخُلدي كان يَعُدّ الترمذي من الفلاسفة لا من الصوفية. وغنى عن البيان أن كتاب طبقات الصوفية هذا يثير كثيرا من المسائل التقليدية، كمسألة الكرامات، ومسألة: هل يعرف الوليّ أنه وليّ؟ كما يحث الكتاب على زيارة الأولياء وزيارة أضرحتهم، ويذكر سمات الأولياء وخصائصهم، ويتحدث بصفة أخص عن أوضاعهم في الدنيا بوصفه أسبق لأحولهم في الآخرة، أو كما يقول السُّلمي نقلًا عن أبي سعيد الخراز (٢٨٧هـ): «إن الله تعالى عجلَّ لأرواح أوليائه التلذذ بذكره، والوصول إلى قربه، وعجَّل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم، فعيش أبدانهم عيش الجنانيين، وعيش أرواحهم عيش الربانيين»[٣].

بيد أن أروع تعريف للوليّ يمكن أن نعثر عليه في هذا الكتاب،

(١) المصدر السابق، ٢١٧ -٢٢٠.

(٢) المصدر السابق، ٤٣٤.

(٣) المصدر السابق، ٢٢٩.

ويلخص، تلخيصًا دقيقًا، كثيرا من المفاهيم التي سنلتقي بها عند الشيخ الأكبر -في هذا الموضوع- هو بلا شك تعريف أبي يزيد البسطامي (ت٢٣٤ أو ٢٦١هـ) الذي يقول فيه: «وليّ الله لا يَسم نفسه بسيماء، ولا يكون له اسم يتسمى به»[١]. وهذه العبارة تشبه، إلى حد كبير، عبارة أخرى للبسطامي نفسه يحكيها عنه السَّهْلجي بقوله: «قال رجل لأبي يزيد: كيف أصبحت؟ قال: لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة، وأنا لا صفة لي»[٢]. نعم لا صباح ولا مساء في إحساس هذا الرجل الذي استغرقه المدد المتواصل للنور السرمدي، وهو لا يمتلك اسما ولا رسما، فصار منذئذ فوق كل الصور المتغيرة ومن وراء جميع المظاهر المتعددة.

ومن الآثار الباقية التي عُنيت بتاريخ الأولياء وسيرهم كتاب «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نُعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ)، وبرغم دلالة عنوان هذا الكتاب على «الولاية» وأبحاثها فإنه لا يروي لنا غليلًا في هذا الموضوع. ومع ذلك، لا نعدم في ثناياه بعضا في الإشارات المهمة في هذه المسألة. وهذا الكتاب، الذي يقع في مجلدات عشرة ويتضمن ما لا يقل عن تسع وثمانين وستمائة ترجمة، يهمل الحديث عن الترمذي فلا يسير إليه إلَّا إشارة خاطفة سريعة[٣]. ولا يمكن أن يكون هذا الإهمال إلَّا مقصودا كذلك، فالكتاب لا يشير من قريب أو بعيد إلى أيّ من تعاليم

(١) المصدر السابق، ص١٠٣.

(٢) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية ١، أبو يزيد البسطامي، القاهرة ١٩٤٩، ص٧٠.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت ١٩٦٧ ج١٠ ص٢٣٣ -٢٣٥.

الترمذي أو أقوله في موضوع الولاية، مع أن هذه التعاليم تمثل -دونما ريب- أعظم ما أسهم به الترمذي في علوم التصوف.

وفي هذا الكتاب تحدد، شيئا فشيئا، صورة الولي، كما تأخذ في الظهور دراسة لأنموذج الولاية، ولكن من خلال معالجة مضطربة، وعبر جُمَل إشارية، أو عبر أوصاف، قد تتضارب -أحيانا- مع سلوك الشخصيات التي يتحدث عنها أبو نعيم. ولكن يبقى مفهوم الولاية ذاتها عاريا عن أي تعريف أو تحديد يكشف عن حقيقتها.

وتتضمن مقدمة كتاب الحلية إشارات موحية، تقتصر في حديثها عن الأولياء على ذكر النعوت الظاهرة للولي، مع الاستشهاد على ذلك بسلسلة من الأحاديث النبوية، ومن أخبار الأوائل والقدماء[(١)]. وفي إطار هذه النعوت يذكر أبو نعيم أن الأولياء هم الذين يذكرون الله، وإذا رُؤوا ذُكر اللهُ ﷻ، وهم المحفوظون من الزلل في زمن الفتنة، وعيشهم عيش الفقراء، وهم الخاملون الذين لاحظّ لهم من ذكر أو شهرة، وفيهم يقول النبي ﷺ: «رُبَّ أشعث ذي طمرين، تنبُو عنه أعين الناس، لو أقسم لى الله ﷻ لأبره»[(٢)]. ويستشهد أبو نعيم على قضية خفاء الولي واستتاره، مؤكدا على ثباتها واستمرارها، بحديث آخر يقول فيه النبي: ﷺ «أحب العباد إلى الله الأتقياء الأخفياء، الذين إذا غابوا لم يُفتقدوا، وإذا شهدوا لم يُعرفوا، أولئك هم أئمة الهدى ومصابيح العلم»[(٣)].

(١) المصدر السابق، جـ١، ص٥-١٧.

(٢) الحديث مع اختلاف يسير في ألفاظه، رواه مسلم، برّ ١٣٨، الجنَّة ٤٨.

(٣) هذا الحديث لم يرد في كتب الصحاح، وقد أورده السيوطي (الفتح الكبير ط. القاهرة

ومن الملامح المهمة، في مقدمة هذا الكتاب، وصف أبي نعيم لمراتب الأولياء، وكلامه في الزهد، واستشهاداته عليه بأقوال منسوبة إلى سيدنا عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبأوامر وتوجيهات إلهية، أمر الله بها موسى وهارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قبل أن يذهبا إلى لقاء فرعون، وكلها تدور حول قيمة الزهد، وضرورته. ثم يذكر أبو نعيم بعد ذلك بقليل عبارة «ذي النون» الرائعة التي يلخص فيها صفات الأولياء بقوله: «هؤلاء قوم خالط القرآن لحومهم ودماءهم»[(١)]. وهي عبارة يُذكّرنا صدى كلماتها بقول عائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما سُئلت عن خُلق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كان خُلُقه القرآن». ويورد أبو نعيم -في مقدمته أيضًا- حديثا للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول فيه: «**إن من خيار أمتى، فيما نبأني الملأ الأعلى في الدرجات العُلى، قوما يضحكون جهرا من سعة رحمة ربهم، ويبكون سرا من خوف شدة عذاب ربهم عَزَّ وَجَلَّ**»[(٢)].

غير أن أخص وصف من بين أوصاف الأولياء التي عرضها أبو نعيم في مقدمته، التي أضفى عليها تميّزا خاصا من خلال انتقاء مدروس للأحاديث والآثار المتضمنة لها، هو أن الولاية لا تقتضي -بالضرورة- أن يكون الوليّ ظاهرا بين الناس، بل العكس هو الصحيح، أي أن الولي- وهو من لا صفة له، حسبما يذكر البسطامي- هو الهارب دائما من أعين الخلق. ومن المفارقات الغريبة في هذه المسألة أن استتار الولي (وهذا الوصف لا ينبغي أن نتبسط في تفسيره أو اختزاله إلى مجرد تحلّي الوليّ بفضيلة

١٣٥١ هـ، ج١ ص٤٧) نقلا عن أبي نعيم في حلية الأولياء.

(١) حلية الأولياء ١، ص١٤.

(٢) المصدر السابق ١، ص١٦، وهذا الحديث غير موجود في كتب الصحاح.

التواضع أو الخمول، بل هو - في حقيقة الأمر - نتيجة التوبة الكاملة، بالمعنى الحرفي لهاذ المصطلح) هذا الاستتار يستلزم -حين يُرى الولي - حدوث الذكر- ولو لمدة يسيرة- في نفس الرائي.

ولذي النون المصري- علاوة على ما سبق في هذه المسألة - أنظار لطيفة ترتبط بتأملاته في موضوع اتحاد الولي بالكلمة الإلهية ذاتها، أو -على حدِّ تعبيره السابق- مخالطة القرآن للحوم الأولياء ودمائهم. ويرى ذو النون أن النبي ﷺ هو أنموذج هذا الاتحاد أو هذه المخالطة وضمانها في الوقت نفسه. وسوف نرى - فيما بعدُ- ما تتكشف عنه هذه التأملات من ثمار ونتائج.

وتعدّ رسالة القُشيري (ت٤٦٥هـ) واحدة من أمهات الكتب القديمة في علم التصوف. وتشغل الولاية في هذه الرسالة باب مستقلا[1]، لكن يغطي الحذر أرجاء القضية كلها في هذا الباب مثلما رأينا في المصادر التي ذكرناها من قبل. وفي هذا الباب يُصدّر القشيري حديثه بالآية الكريمة: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يونس: ٦٢]، وهذه الآية هي العمدة في الاستدلال على موضوع الولاية. ويذكر القشيري أيضًا، مثلما يذكر السابقون عليه الحديث القدسي: «من أذى لي وليا فقد استحل محاربتي..». ثم يشير إلى ما سبق أن ذكرناه من قبل، من أن كلمة ولي، وهي على وزن فعيل، ذات معنى مزدوج؛ فهي فعيل بمعنى مفعول، وثمتئذ يكون الولي هو - فيما يقول صاحب الرسالة- «من يتولى

---

(١) القشيري، الرسالة، القاهرة، ١٩٥٧، ص١١٧-١١٩.

الله سبحانه أمره»؛ أو فعيل بمعنى فاعل، وحينئذ فالولي هو «الذي يتولى عبادة الله وطاعته». ثم يضيف القشيري «أن من شروط الولي أن يكون محفوظا، كما أن من شروط النبي أن يكون معصوما، فكلُّ من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع». وبعد ذلك يطرح القشيري السؤال المعهود: هل يعلم الوليّ أنه ولي؟ ويناقش الخلاف بين شيوخ التصوف في الإجابة عن هذا السؤال. ويبدو من كلام القشيري أنه يرى أستاذه ووالد زوجته أبي على الدقَّاق، وهو الرأي القائل بجواز أن يعلم الوليّ أنه وليّ.

ثم تتوالى موضوعات الولاية، بعد ذلك في هذا الباب، عبر نُقُول تشير - في اختصار - إلى بعض المسائل التي عرضَتْ لنا من قبل، مثل مسألة استتار الولي في قول أبي يزيد البسطامي: «أولياء الله تعالى عرائس الله... لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة». ومثل «العلاقة المستمرة» بين النبوة والولاية، في قول السُّلمي (أحد أساتذة القشيري أيضًا): «نهايات الأولياء بدايات الأنبياء». ومثل: فناء النفس، في قول أبي علم الجوزجاني في تعريف الولي: «هو الفاني في حاله، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه».

ويختتم القشيري باب الولاية بشرح مختصر للآية الكريمة التي افتتح بها هذا الباب، يذهب فيه إلى تفسير الآية بالعبارة المأثورة عن الصوفية في قولهم: «الصوفي ابن وقته»، وهي -كما نرى- وصف للصوفي لا للوليّ، غير أن القشيري ينقلها بعد تعديل طفيف ليصف بها الولي فيقول: «الولي ابن وقته». وتعني عبارة القشيري -كما أراد لها- أن الولي ليس له ماض يحزن عليه، ولا مستقبل يخاف منه، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [يونس: ٦٢].

وجريا على عادة المصنفين، يُفرد القشيري بابا آخر يتحدث فيه عن كرامات الأولياء لكنه لا يضيف جديدا إلى الموضوع، والشيء نفسه نجده في تفسيره المُسمى «لطائف الإشارات» الذي طُبع لأول مرة في القاهرة قبل سنوات، حيث لا نكاد نعثر فيه إلَّا على قلة قليلة من الإضافات ذات الشأن، وذلك إذا ما استثنينا أنظاره الدقيقة المتعلقة -في هذا الموضوع- بالفرق بين المعصوم والمحفوظ. فعنده أن عصمة النبي ترجع في أساسها إلى أن النبي لا يخطر على قلبه السوء ولا الفحشاء، حتى مجرد التفكير في اقتراف الذنب لا يخطر على قلوب الأنبياء، أما الولي، فإنه لا يكون بمعزل عن وقوع مثل هذه الرغبة في خاطره، «بل قد يكون له -في النُّدوة- زلاَّت ولكن لا يكون له إصرارا»[1]، لأن العناية الإلهية تحفظه من ذلك.

وثمة صوفي آخر شهير هو عبد الله الأنصاري (٤٨١هـ)، كان والده مريدا لشيخ من ترمذ، وكان عبد الله يَعُدُّ شيخ والده، هذا، حلقة الوصل التي ينتسب بها إلى الحكيم الترمذي انتسابا روحيا، ومع ذلك لا يبدو مما نعرفه له من مصنفات أنه أعار موضوع الولاية أهمية خاصة[2].

---

(١) القشيري، لطائف الإشارات تحقيق إبراهيم بسيوني، تقديم حسن عباس زكي، القاهرة بدون تاريخ، في ستة مجلدات. راجع في تفسير الآية ٦٢ من سورة يونس المجلد الثالث ص١٠٥. هذا ولا نجد في تفسير القشيري لقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [النساء: ٧٦] أي إشارة من قريب أو من بعيد إلى موضوع أولياء الشيطان» كما صوره ابن تيمية.

(٢) فيما يتعلق بعبد الله الأنصاري راجع: S. de Laugier de Beaurecueil في كتابه Khwâdja Abdullâ Ansârâ, mystique hanbalite بيروت سنة ١٩٦٥.

والإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) يصنع الصنيع نفسه في كتابه الإحياء، وهو بصدد الرد على من ينفي كرامات الأولياء، جريا على ما قضت به عادة كتب التصوف في هذا الموضوع[١].

ولكن مَن هُمُ الأولياء؟ حول الإجابة عن هذا السؤال يطرح بعض من شيوخ التصوف، مثل نجم الدِّين الكُبرى (ت٦١٧هـ) - في كتابه فوائح الجمال - هذا الموضوع بصورة غير مباشرة، في إطار الحقيقة التي تؤكد أن الولاية هي التي تفسر الكرامات وليس العكس، وأن الولاية محجوبة دائما وراء مظاهرها وعلاماتها[٢]. من بين هذه العلامات أن يكون الوليّ محفوظا من الله تعالى (مع ملاحظة الفرق بين الحفظ النِّسبي للولي والعصمة المطلقة للنبي)، ومن هذه العلامات إجابة الدعوة، وأيضًا معرفة اسم الله الأعظم، وأسماء الروحانيين من الملائكة والجن.. إلخ. والولاية -فيما يرى نجم الدِّين- هي الدرجة الثالثة والأخيرة من درجات السلوك الروحاني التي يُعبَّر عنها بالعبادة، والعبودية، والعبودة أو العبودية المطلقة[٣]، أو يُعبَّر عنها بعلم اليقين الذي هو علم مكتسب، وحق اليقين الذي هو «حال» مستمرة، وعين القين الذي هو فناء العارف في المعروف[٤]، أو بالتلوين والتمكين

(١) الغزالي، إحياء علوم الدِّين، القاهرة، بدون تاريخ ٤ ص٣٥٥-٣٥٩.

(٢) فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق فريتزماير، فايسبادن ١٩٥٧، ص٨٢ وما بعدها من النص العربي.

(٣) يفرق ابن عربي أيضًا من حيث المبدأ بين العبودية والعبادة، الفتوحات ٢ ص٥١٩، غير أنه فيما يكتبه لا يأخذ في الحسبان هذه التفرقة النظرية. أما الترمذي، فإنه لا يفرق في الاستعمال بين هاتين الكلمتين.

(٤) ترتيب درجات اليقين - وهو ترتيب مألوف في علوم الصوفية - يشير إلى الآيتين ٥، ٧ =

والتكوين. هذا، ولا يُمنح التكوين للولي إلَّا إذا فنيت إرادته فناء تاما في إرادة الحق، فها هنا، ومن فم هذا الولي، يتحقق الأمر الإلهي حسين ينطق بكلمة «كُن». وفي هذا الكلام إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]. ويقول نجم الدِّين: «واعلم أن السيَّار [أي السائر إلى الله] إنما يوصف بالولاية إذا أوتى كُن». وهنا لا يحاول نجم الدِّين- خلافا لابن عربي - أن يقدم المسوِّغات الميتافيزيقية لما قد يظهر في كلامه من مبالغة مفرطة في استحقاق المخلوق للكلمة الإلهية ﴿كُن﴾، وإنما يكتفي بإيراد الآية الكريمة: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، سندًا من القرآن الكريم لما يقول[1]، ويتعين أن يكون معنى الآية في هذا السياق هو «لا تشاءون شيئا إلَّا يشاؤه الله كذلك».

ونجم الدِّين، وإن كان لا يستطرد في عرض موضوع الولاية، إلَّا أنه يحدثنا عنها بأكثر مما حدثنا الآخرون. وما نعرفه عن حياته الروحية، من خلا لنصوص مؤلفاته، يوحي بأنه كان يستطيع -لو أراد- أن يذهب إلى

=من سورة التكاثر حيث تُذكر فيهما كلمتا «علم اليقين» و«عين اليقين»: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾.

(١) وللآية -في الترجمات الدارجة للقرآن الكريم - معنى آخر، هو «لا تشاءون شيئا إذا كان الله لا يشاؤه». وهذان المعنيان محتملان في تفسير الآية، وهما من الناحية الميتافيزيقية لا يتزاحمان أو يتعارضان، ذلك أن هاتين المشيئتين، مشيئة الله ومشيئة عباده هما في الأمر نفسه، وعند المتحققين بأعلى رتب الولاية، مشيئتان غير متعاقبتين، ولا متمايزتين في أي صورة من صور المشيئة، وهذا معنى قول نجم الدِّين الكبرى، «فما يريد الحق شيئا إلَّا يريده العبد، ولا يريد العبد شيئًا إلَّا يريده الحق». المصدر السابق، ص٨٦.

أبعد مما ذهب إلى في هذا الموضوع. ويقطع النظر عن حياته الروحية الخاصة، فإن الذي لا نشك فيه هو أنه كان ميَّالًا إلى اقتفاء أثر الترمذي في نظرته لقضية الولاية. يدلنا على ذلك أن نجم الدِّين كثيرا ما كان يقتبس عبارات شيخه عمار البدليسي (ت٥٩٠هـ) ومصطلحاته، وكان هذا الشيخ -بدوره- يحيل في كتاباته إلى الحكيم الترمذي في مواضع عدة. وقد ربط البدليسي بين معنى الولاية ومعنى السكينة مثلما ربط بينهما الترمذي من قبل. وكما ميَّز الترمذي - أيضًا- بين درجات الولاية، كذلك ميَّز البدليسي في الولاية بين ولاية مقيَّدة، وولاية مطلقة. وعنده أن الولي الذي يصلي إلى الولاية المطلقة «لا يبقى له تصرف طبع، ولا إرادة نفس، ولا اختيار شهوة»، بل جميع تصرفه بالله، والله يتصرف به[1]. وكذلك يستمد البدليسي من الترمذي مفهوم «ختم الأولياء»، وإن كان يعيده في صياغة جديدة تخلو من العمق على كل حال. ولكن البدليسي يبقى بعد كل ذلك شاهدا على أن تعاليم الترمذي لم تتوقف، بل ظلت تتوارث عبر الأجيال، حتى وإن كان في شيء غير قليل من الحذر والتردد.

وهكذا نستطيع القول بأن كبار الأولياء الذين ضمَّهم القرن السادس الهجري، ومن بينهم هذه الشخصيات التي فرغنا من الحديث عنها في الفقرات السابقة، كل هؤلاء كانت أقوالهم شاهدة على أن مسألة «الولاية» كانت تدخل ضمن همومهم وشواغلهم وأنهم كانوا يُسألون عن قضاياها، وأنهم كانوا يجيبون عما يُسألون عنه، لكنا لو ألقينا نظرة على إجاباتهم

(١) الفقرات التي اقتبسناها هي من كتاب بهجة الطائفة للبدليسي، وقد نشرها عثمان يحيى في نهاية: «ختم الأولياء»: ٤٦٩-٤٧١ معتمدًا على مخطوط برلين.

الموجزة فسوف نجدها خاوية لا تكاد تنبئنا بشيء في بادئ الأمر، وهنا تغدو الوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما تتضمنه إجاباتهم من أبعاد وأنظار متسقة هي أن نُفسر أقوالهم وأفعالهم تفسيرا مستأنيا، وسوف نرى في موضع آخر كيف استطاع ابن عربي أن يقدم لنا كثيرا من مفاتيح هذا التفسير.

وثمة شخصية أخرى تُعَدّ من أعظم شخصيات هذا القرن، ونعني بها شخصية عبد القادر الجيلاني المتوفى ببغداد سنة ٥٦١هـ، أي في الوقت نفسه الذي وُلد فيه ابن عربي بالأندلس، ومثلما فعل البدليسي، وهو يستعير صورة الشجرة وفروعها ليوضح بها مفهوم الولاية، يكتفي الجيلاني بالقول بأن الولاية هي «ظل النبوة، والنبوة ظلّ الإلهية»[١]، غير أن هذه الصورة لا تعدو أن تكون صورة مجازية، وهي وإن تكن تؤكد العلاقة الوثقى بين النبوة والولاية، إلَّا أنها صورة مقفرة لا تتكشف عن مضمون علمي كاف في موضوع الولاية، وسوف نعود إلى الحديث عن عبد القادر الجيلاني في مناسبة أخرى من كتابنا هذا.

ولكن إذا أردنا أن نختم هذه الجولة المختصرة في النصوص المتعلقة بالولاية خلال قرون ثلاثة فصلت ما بين الحكيم الترمذي وصاحب الفتوحات، فعلينا أن نتجه بالبحث شطر شيخ من شيوخ الصوفية المعاصرين لابن عربي، وهو روزبهان بقلي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، أي بعد عشر سنين تقريبا من وصول ابن عربي إلى بلاد المشرق، وهذا الشيخ قد أفرد له كوربان[٢] صفحات كثيرة للتعريف به، كما اضطلع -أيضًا- بتحقيق

(١) الشَّطَّنوفي (ت ٧١٣هـ)، بهجة الأسرار، القاهرة ١٣٣٠هـ، ص٣٩.

(٢) انظر على وجه الخصوص: En Islam Iranien, 3, pp 9-146.

كتابه «عَبْهَر العاشقين»[١]. ولعل من المفيد أن نلفت الأنظار -برغم كتابات كوربان- إلى فقرات من كتاب روزبهان نفسه، وبين أيدينا الآن طبعات جديدة من هذا الكتاب لم تكن في متناول كوربان آنذاك. نقول هذا برغم ما نخاطر به من الوقوع في التكرار أو التداخل مع معين M. Mo'in وكوربان H. Corbin في هذه النقطة أو تلك من نقاط البحث. وكذلك توجد بين أيدينا الآن طبعة[٢] من كتاب روزبهان الذي سرد فيه تاريخه وحياته الروحية ونعني به كتاب «كشف الأسرار»، وتُعَدُّ هذه الطبعة أكمل من غيرها، برغم ما وقع فيها من اختلافات طفيفة. ولكننا نشير -قبل كل ذلك- إلى كتاب آخر هو كتاب «مشرب الأرواح» الذي نلمح فيه تأثر البقلي بالأنصاري في ترتيبه لكتابيه «مائة مقام»، و«منازل السائرين»، وقد انعكس تأثر البقلي بالأنصاري، في كتابيه السابقين، على تحليل البقلي لألف مقام ومقام وزعّها على عشرين بابا في كتابه «مشرب الأرواح» ومن بين فصول هذا الكتاب فصل وقفه البقلي على موضوع الولاية يقول فيه[٣]. «أول الطريق

(١) H. Corbin et M. Mo'in. Le Jasmin des Fidéles d'Amour, Téhéran-Paris, 1958.

(٢) د. نظيف خواجه، روزبهان بقلي وكتاب كشف الأسرار، إستانبول ١٩٧١م، وقد طبع نص كشف الأسرار استنادا إلى المخطوط المحفوظ في قونية. ونود أن نبين على هامش هذا الموضوع أن نغمة التشيع التي يُروج لها كوربان في كتابات روزبهان بقلي لا تتفق بحال من الأحوال مع التكريم الذي يخلعه روزبهان على أبي بكر الصِّدّيق في حديثه عن إحدى مشاهداته، ص١٠٤.

(٣) كتاب مشرب الأرواح، عُني بتصحيحه نظيف محرّم خواجه، إستانبول ١٩٧٣م، الفصل: ٤٨ ص٧٩.

الإرادة ومعها المجاهدات، وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات. فإذا تمكن في هذه المراتب، ولا تجري عليه أحكام التلوين، وصار سبّاحا في بحار التوحيد، وسر التفريد، يكون وليا نائبا وصادقا من الأصفياء. والولاية اسم جامع بجميع منازل الصديقين [...]، وقال العارف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الولاية لاتصاف بخلُق الحق سبحانه».

وهذا النص الذي يبدو وكأنه كلام نظري، يُجسّده لنا عملًا وواقعا ما يقصه روزبهان في كتابه كشف الأسرار من مكاشفات ومشاهدات ومنامات حصلت له في طريق القوم حين كان في الخامسة والخمسين من عمره، وفيها من عمق الدلالة وإثارة المشار ما يشجعنا على أن نورد بعضا من كلامه هاهنا.

يقول البقلي: «رأيت الله تبارك وتعالى على سطح بيتي بوصف العزة وجلال القدم، ورأيت كأن العالم بأسره نور شعشعاني كثير عظيم، فناداني من وسط النور بلسان الفارسية مرة: «ياروزبهان! اخترتك للولاية، واصطنعتك للمحبة، أنت ولي ومحبي، ولا تخف ولا تحزن، فأنا أكمل وأعينك في جميع مرادك»، ورأيت كأن من العرض إلى الثرى[١] كان بحرا، وكان مثل شعاع الشمس ففُتح فمي بغير اختيار، وأدخل جميعا في فمي، فما بقيت قطرة إلَّا شربتها»[٢].

وواضح هنا أن معنى الكلمتين «ولي» و«ولاية» الواردتين في كلامه

---

(١) قرأ كوربان الثريا بدلا من الثرى وهو خطأ تابع فيه خطأ الناسخ في مخطوطة مشهد، التي اعتمد عليها.

(٢) كشف الأسرار، ١٠٣.

هو «القرب» الذي هو المعنى الأول لأصل الكلمة «و ل ي» كما بيناه سابقا، ولكن بما أن الولاية يمكن أن تُضاف إلى الله تعالى، فهي بهذا التقدير تعني النصرة التي يتسلح بها الولي، والولاية بهذا المعنى هي التي اختير لها روزبهان في رؤياه التي قصها علينا منذ هنيهة.

وثمة نصوص أخرى لا تتضمن ذكر صريحا للولاية، لكنها مع ذلك لا تخلو من إشارات معتبرة، إلى حد بعيد، في فهم طبيعة الولاية، من هذه النصوص:

«رأيت الحق ﷻ مرة بوصف الجمال والجلال، ومعه الملائكة، وقلت: إلهي كيف تقبض روحي؟ فقال: آتيك من بُطنان الأزل وأقبض روحك بيدي وأذهب بك مقام العنْديَّة وأسقيك من شراب الدنو وأظهر لك جمالي وجلالي إلى الأبد كما تريد بلا حَجاب»[1].

«ورأيت ليلة بحرا عظيما وكان البحر من الشراب الأحمر[2]، ورأيت النبي ﷺ جالسا على وسط لُجّة البحر متربعا سكران، وفي يده قدح فيه شراب من ذلك البحر فشربه، فلما رآني غرف من البحر غرفة وسقاني ذلك، ففُتحَ علي ما فُتح، وعلمت فضله على سائر الخلق حيث يموتون عطاشا وهو في وسط بحر الجلال سكران»[3].

«ورأيت في عالم الغيب عالما منورا من نور ساطع، ورأيت الحق سبحانه بلباس الجلال والجمال والبهاء، وسقاني من بحار الوداد وشرفني

(١) المصدر السابق، ١٠٤.

(٢) من الملاحظ أن تكرار ظهور صورة البحر العظيم واللون الأحمر سمة بارزة تشترك فيها كل الرؤى والمكاشفات المذكورة في كشف الأسرار.

(٣) كشف الأسرار، ١٠٧.

بمقام الأنس، فلما دُوت في ضوء القدّم وقفت على باب العزّة فرأيت جميع الأنبياء عليهم السلام حاضرين، وَرأيت موسى وبيده التوراة، وعيسى وبيده الإنجيل، وداود وبيده الزّبور، ومحمدًا ﷺ وبيده القرآن، فأطعمني موسى التوراة، وأطعمني عيسى الإنجيل، وأطعمني داود الزبور، وأطعمني محمد ﷺ القرآن، وأشربني آدم الأسماء الحسنى[1] والاسم الأعظم، فعلمت ما علمت من العلوم الخاصة الربانية التي استأثر الحق أنبياءه وأولياءه بها»[2].

وفي مكاشفة أخرى يحدثنا روزبهان أنه رأى أسدا أصفر (نلاحظ وضوح الرمز المزدوج للشمس في صورة الأسد الأصفر) كان يمشي على رأس جبل قاف، وهو جبل من زمرّد يتعذر الوصول إليه، وهذا الجبل يشير إلى نهاية العالم الأرض. ويقول روزبهان إن الأسد قد أكل جميع الأنبياء، وإن الدم يسيل من فمه. وقد أدرك روزبهان أن ذلك إشارة إلى «قهر التوحيد وسلطنته على الموحدين»، وأن الأسد إشارة إلى تجلي الحق تعالى في نعوت الكبرياء[3].

ثم يذكر روزبهان بعد ذلك بقليل قصة مطولة عن حوادث روحية عرضت له في رباطه بشيراز، يقول فيها: «ثم جعلني متصفا بصفاته، ثم جعلني متحد بذاته، ثم رأيت نفسي كأني هو، ثم أفقت من ذلك، ونزلت من مقام الربوبية إلى مقام العبودية»[4].

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

(٢) كشف الأسرار ١٠٧.

(٣) المصدر السابق، ١٠٩.

(٤) المصدر السابق، ١١١.

وهذه أيضًا نجوى فاضت بها عبارات روزبهان، ننقلها هنا لعلاقتها بما قلناه سابقا عن شفافية الولي النورانية واهميتها في صيرورة قلب الولي محلا للتنزلات الإلهية. يقول روزبهان: «جلست (مرة) قبل نصف الليل عند ابني «أحمد» وكانت به الحمَّى الشديدة، وكاد قلبي يذوب من الهم، فرأيت الحق سبحانه بالبديهة على نعت الجمال، فتلطف بي وبه، فغلب عليّ الوجد، [....] قلت: إلهي! لم لا تكلمني كما كلمت موسى عليه السلام؟ فقال ا: أما ترضى أن من أحبّك فقد أحبّني ومن رآك فقد رآني؟»(١).

وقد مرَّ بنا من قبل أن الأنبياء وحدهم هم المعصومون عصمة كاملة من الوقوع في الذنب، أو هذا هو -على الأقل- مذهب أهل السُّنة في هذا الموضوع، وإن كان مذهب الشيعة يثبت العصمة أيضًا للأمة من آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وتأسيسا على ذلك نقول: إن حياة روزبهان، وإن أمكن أن نستشف في ثناياها طبيعة العطايا الإلهية الممنوحة للولي، إلَّا أن حياته -نفسها- جَسَّدتْ لنا مثلاُ مدهشا للمهالك التي تعرض للسالك في طريق القوم. يحدثنا ابن عربي في الباب الذي خصصه لمقام المعرفة من كتاب الفتوحات عن العلل الروحية والأدوية التي يحتاج إلى معرفتها الشيوخ

(١) كشف الأسرار، ١١٧، وهذا الجواب الإلهي هو نفس ما جاء في دعاء أبي يزيد البسطامي في إحدى مناجاته: «وارفعني إلى أحديَّتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك»، كتاب اللُّمع ص٤٦١. بل إننا نجد نفس الاصطلاحات التي جاءت في عبارات روزبهان تتردد بعد أربعة قرون من وفاته في المواقف الإلهية للشيخ ابن قضيب البان (١٠٤٠هـ)، فقد نُودي هو أيضًا من قبل الحق وهو في موقف مقام الخلافة: «من رآك رآني، والذي تريده إرادتي» انظر ابن قضيب البان، كتاب المواقف الإلهية تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب، الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦م، ص ١٧٥، ١٧٦.

المربّون ليعالجوا بها أتباعهم. وبعد أن يحدثنا عن أمراض الأفعال، يحدثنا عن أمراض الأحوال، وهنا يشير ابن عربي إلى واقعة في حياة ولي شيراز وقعت له في أثناء مقامه بمكة، يقول عنها: «حكى عن الشيخ روزبهان أنه كان قد ابتلى بحب امرأة مُغنية وهام فيها وجدا، وكان كثير الزعقات في حال وجده في الله بحيث إنه كان يُشوّش على الطائفين بالبيت في زمن مجاورته، فكان يطوف على سطوح الحرم وكان صادق الحاق. ولما ابتُلى بحب هذه المغنية لم يشعر به أحد، وانتقل حكم ذلك الذي كان عنده بالله بها، وعلم أن الناس يتخيلون فيه أن ذلك الوجد لله على أصله، فجاء إلى الصوفية وخلع الخرقة ورمى بها إليهم، وذكر للناس قصته، وقال: لا أريد أن أكذب في حال. ولزم خدمة المغنية، فأخبرت المرأة بحاله، ووَجْده بها وأنه من أكابر أهل الله، فاستحيت المرأة وتابت إلى الله مما كانت فيه ببركة صدقه، ولزمت خدمته، وأزال الله ذلك التعلق من قلبه فرجع إلى الصوفية ولبس خرقته»[1].

إن ما حدث لروزبهان بقلي يحملنا على الاعتقاد بأن ما نجده من مظاهر الولاية عند بعض الأشخاص يتعارض تعارضا قويا - في ظاهر الأمر على الأقل- مع ما نجده من مظاهر أخرى لنفس الولاية عند أشخاص أخرين، فالحب الجارف وما قد ينحرف إليه - أحيانا- من ضلال، هو مظهر محتمل من مظاهر التصوف، وهذه حقيقة أكدتها وشهدت عليها شخصيات صوفية بارزة في تاريخ التصوف من أمثال الشبلي والحلاج في القرن الثالث أو جلال الدِّين الرومي في القرن السابع، وكثير غيرهم.

(١) الفتوحات ٢، ٣١٥.

ويتميز هذا النوع من الحب بسمة غنائية تشيع في صياغته اللفظية. ومع أن آفة المبالغة والسطحية كانت تتهدد هذه السمة باستمرار، إلَّا أنها في بعض الأحيان كانت تبلغ من الجمال مستوى تنفطر له القلوب. كذلك تميز هذا الحب بشيء من الاعوجاج عن الجادة في السلوك مع شيء من الافتخار والتباهي بهذا الاعوجاج وبرغم ذلك، لا ينبغي أن نقارن – بصورة فاصلة– بين طريق المعرفة وطريق الحب في الحياة الروحية، إذ إن الحياة الروحية لم تكن أبدا اختيارا أحاديثا بين أمرين لا يجتمعان: إما نور المعرفة، وإما غمرة الحب، وكل من عُرفوا بالولاية في الجو الإسلامي على اختلاف بيئاتهم كانوا يجمعون بين هذين الأمرين، ومنهم ابن عربي الذي نظم ديوانه «ترجمان الأشواق» بإلهام من إحدى سيدات عصره، والقصة نفسها – أيضًا– حدثت من قبله لروزبهان بقلي في كتابه عبهر العاشقين[١]. وإذا كان من المألوف تلقيب ابن عربي بسلطان العارفين، وابن الفارض بسلطان العاشقين، وجلال الدِّين الرومي بسلطان المحبين، خصوصا عند هؤلاء الذين يعتادون زيارة أضرحتهم، فمن المعروف – قبل ذلك– أن كل ولي هو في الوقت ذاته، عارف ومحب. ولقد رأينا كيف سوذَى روزبهان– في نص سالف– بين معنى الولاية وبين التخلق بخلق الحق. وقد لا نعثر على هذه التسوية بين المعنيين عند غير البقلي بمثل هذه الصياغة الصريحة، لكننا نجدها كامنة بين السطور بصورة أو بأخرى في

---

(١) فيما يتعلق بالدواعي والملابسات الخاصة بتأليف ترجمان الأشواق انظر: ط. بيروت ١٩٦١م، ص ٨–١٠، وأيضًا ترجمة نيكولسون، لندن ١٩١١، ص٣–٥. وانظر فيما يتعلق بـ «عبهر العاشقين» Corbin, En Islam Iranien, 3, p. 71 sq.

أدبيات التصوف التي تتحدث عن موضوع الولاية، مدعَّمة دائما بما هو مقرر من أن كلمة «ولي» اسم مشترك بين الرب والعبد؛ فالله تعالى يتصف بصفة العلم وصفة المحبة، بمعنى أنه العالم وأنه يُحب، قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]. وجدير بالملاحظة أن تبتدئ الآية التالية لهذا الآية مباشرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥].

إن المعرفة والحب أمران متلازمان في الولاية، ولا ينفصم أحدهما عن الآخر بحال من الأحوال، وما نراه من غلبة أحد الأمرين أو سيادته دون الأمر الآخر، فإنما هو مقياس من بين مقاييس شتى في تحديد تصنيف الأولياء وتقسيمهم إلى نماذج كثيرة، وسوف ندرك في مواضع لاحقة من دراستنا هذه مدى ثراء هذا التصنيف وخصوبته.

ومهما يكن من أمر هذا التصنيف، فإن سلوك الصوفي محفوف بمهالك كثيرة، وهي على كثرتها وتنوعها ليست إلَّا صورة من فتنة الهوى التي تستبد بالسالك وهي في أوج شدّتها. فهناك فتنة النفس أو عبادة النفس، وهي آفة تعرض في طريق العرفان ومدارجه التي يُيَمِّمُ السالف فيها وجهه شطر معرفة «الواحد»، فإذا ما توقف السالك في بعض مراحل الطريق فإن اكتشافه «للواحد» لا يكون ثمتئذ إلَّا اكتشافا لنفسه هو. وهناك أيضًا فتنة الغير أو عبادة الغير، وهي آفة تعرض للسالك في طريق الحب، حين يغيب عنه أن «الغير» أو «الآخر» ليس إلَّا مظهرا من مظاهر هذا «الواحد». وقد وقع روزبهان بقلي في هذا الفخ مرتين، أو مرة، على أقل تقدير، لأن مقدمة «عبهر العاشقين» لا تقطع في هذا الأمر بوضوح.

لقد كان البقلي غارقا في الحب الإلهي، بَيْد أنه -ولبعض الوقت- تسلطت عليه عبادة الغير، فانتهى في هذا الحب الإلهي إلى عبادة الظلال والصور المنعكسة، لا عبادة «الواحد» في ذاته، وهذا هو الكفر بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، إذ هي تعني في مدلولها اللغوي -كما يقول ابن عربي في مواضع عدة- حجبَ الشيء وستره[1] وخفاءه.

وتفسير ذلك أن الاستغراق في تجلٍّ واحد، وإيثاره على غيره يحول دون معاينة التجليات الأخرى ويحجب شهودها، بل يحول دون شهود «المصدر» الذي يفيض منه هذا التجلي وتجليات أخرى لا نهاية لها، ولا يمثل هذا التجلي أو ذاك إلَّا مظهرا واحدا من مظاهرها التي لا ينالها العدّ ولا الحصر.

من هنا كان مكمن الخطر الذي أسبهت في بيانه كتب التصوف، ونعني به الخطر الذي يُهدّد السالك حين يركن إلى أيٍّ من الكائنات -رجلًا كان أو امرأة- ليتخذ من ركونه إليه «أمارة على وجود التأمل الروحاني».

ومن هنا أيضًا كانت ضرورة التقيد بالتعاليم التي تحذر من هذه القواطع، والتي ما فتى أئمة التصوف يرددونها في غير سأم ولا ملل، ولم تكن هذه التعاليم مجرد ثمرة للتقيد بنظام أخلاقي تقليدي، وإنما كانت تجسيدًا لما تقتضيه الحكمة في هذا الأمر.

ومما لا شك فيه أن هذه المهالك قد هوى فيها كثيرون، بل وهؤلاء المتميزون لم ينجوا - هم الآخرون- من المكر الإلهي الذي هو -في

(١) انظر على سبيل المثال الفتوحات ١، ص٤١٥، ٢، ص٥١١، ٣، ص٢٧، ٩٢، ٤٠٦.

حقيقته- ابتلاء واختبار لصدق السالكين، ولئن أمكن أن يَضل الولي باقترافه الإثم، فإنه لا يمكن أن يُضلِّل غيره، لأن الحفظ الإلهي يحول دون ذلك: «من أحبّك فقد أحبني، ومن رآك فقد رآني». هكذا خوطب روزبهان بقلي وهو جالس يرنو - في شفقة إنسانية بالغة- إلى ابنه الذي كان يعاني من وقدة الحُمَّى وآلامها[1].

* * *

(١) توجد معلومات أخرى قيمة عن الولاية بمفهومها الصوفي والفقهي والسياسي، في مقال H. Landolt المنشور في:
H. Landolt. Encyclopedia of Religion, New York 1987, vol, 15, pp 316-323.

الفصل الثالث

فلك الولايـــة

لئن كانت النصوص التي أشرنا إليها -آنفا- يشوبها شيء من الغموض والإبهام، فإن من الواضح أن الولاية في الإسلام - في كل أحوالها- ليست أمرا منحصرا في معنى «البطولة» الناشئة عن الفضائل اللاهوتية والدينية، ونعني بها تلك البطولة التي أدت دورًا أساسيا في تحديد معيار «الولاية» عند علماء اللاهوت من الكاثوليك. وإذا رجعنا إلى الولاية في الإسلام فإننا نجد أن ملامح هذا المفهوم وقسماته إنما تحدد على يد ابن عربي، ومن خلال أنظاره وتصوراته. وسنعرف -فيما بعد- أي أساس هذا الذي استند إليه الشيخ الأكبر في تحديد معنى الولاية، سواء في منظوره هو، أو في منظور تلامذته من بعده، كما سنعرف -أيضًا- أي ضرورة علوية جاوبها ابن عربي وهو يبوح بمكنونات العرفانية في تلك الفترة المحددة من فترات التاريخ.

وقضية الولاية، بوصفها «حجر الزاوية» في كل كتابات ابن عربي، قضية تنتسب إلى مستوى علوم الأسرار أو علوم التلقين، وهذا المستوى يقع في الجهة المقابلة لمستوى العلوم الميتافيزيقية الخالصة، الذي يمثل الجانب الآخر في كتاب الشيخ الأكبر[1] ولقد عولجت هذه القضية في

---

(١) من الضروري أن نبين أن هذين الجانبين السري التلقيني، والميتافيزيقي غير منفصلين، بل يشكلان -بطبيعة الحال- أمرين مرتبطين تمام الارتباط، ولا ينبغي أن يوحي لنا هذا

نصوص كثيرة من كتب ابن عربي دون أن يصرح -بصورة منتظمة- بمصطلح الولي، أو يشير إليه بهذا الاسم، وإنما ذكرها تحت اصطلاحات أخرى مثل عارف أو محقق (وهو المصطلح الذي سيستعمله ابن سبعين فيما بعد)، أو ملامي، أو وارث، بل ذكرها - في بعض الأحيان - تحت مصطلح صوفي وعبد، أو حتى تحت مصطلح رجل (بمعنى الإنسان الكامل). لكننا سنقتصر في بحثنا المبدئي على النصوص التي تتضمن ذكرا صريحا لكلمة ولاية وكلمة أولياء.

ويجب أن نتوقف هنا، بشكل خاص، عند مصنف من أواخر مصنفات ابن عربي، ونعني به كتاب فصوص الحكم[(١)]، لأسباب تتضح لنا فيما

«التقابل» بأي نوع من أنواع التناقض أو التعارض بين المذهب الميتافيزيقي والتعاليم السرية في كتابات ابن عربي، إذ إن كل ما تعنيه هذه المقابلة لا يعدو «مجرد تمايز» بين منظورين يكمل أحدهما الآخر وهما يتبادلان التعبير عن علوم الشيخ الأكبر.

(١) اختار حامد طاهر عبارة «الولاية والنبوة» عند محي الدِّين بن عربي، «عنوا لبحثه في مجلة ألف» (العدد ٥، ١٩٨٥، القاهرة ص٧-٣٨). ونشر ضمن بحثه هذا نص رسالة ابن عربي في هذا الموضوع لأول مرة. وبرغم هذا العنوان (الولاية والنبوة) فإن الرسالة التي ذكرها عثمان يحيى - بدون عنوان- تحت رقم ٦٢٥ من الفهرس العام لمؤلفات ابن عربي، (وهي -تقريبا- نفس الرسالة المذكورة تحت رقم ٦٣٢ من الفهرس المذكور) والتي صنفها ابن عربي سنة ٥٩٠ هـ بعد زيارته للشيخ عبد العزيز المهدوي في تونس. هذه الرسالة لا تُعَدّ رسالة في الولاية بالمعنى الدقيق الذي يوحي به العنوان السابق، (إذ هي في حقيقة الأمر ليست رسالة مستقلة في موضوع الولاية، وإنما هي مجرد مقدمة أو مدخل لكتاب مشاهد الأسرار القدسية -رقم ٤٣٢ في تصنيف عثمان يحيى - يؤكد ذلك مخطوط BN - ٦١٠٤، الورقة ١-٢٨ب، كما يؤكده أيضًا شرح ابن سودكين على هذه الرسالة، مخطوطات، فاتح ٥٣٢٢). =

بعد من دراساتنا هذه. وكتاب الفصوص هذا، يتألف من ديباجة، وسبعة وعشرين فصلا، يبدأ الحديث في كل فصل منها من إشارة أو إلماع إلى نبي من الأنبياء بدءا بآدم عليه السلام وانتهاء بمحمد ﷺ. ولا يلتزم ابن عربي الترتيب التاريخي للأنبياء في ترتيب فصوص الحكم، بل يتحدث - مثلا- عن عيسى قبل أن يتحدث عن سليمان، وكلامه عن سليمان يسبق كلامه عن داود عليه السلام. ونلاحظ أنه يتحدث عن «شيث» و«خالد بن سنان» بوصفهما من الأنبياء، ويفرد لكل منهما فصلا في كتابه هذا، برغم أن القرآن الكريم

=والمتفحص لهذه الرسالة يجد أنها تعرض - إضافة لبعض قضايا في الولاية- قضايا أخرى غريبة عنها. ويحدثنا ابن عربي في مفتتح رسالته هذه أنه ألفها لأصحاب الشيخ المهدوي ليوضح لهم بعض عبارات جاءت في كلام الشيخ عن الولاية. ومع أن ابن عربي قد عرض بالفعل لبعض القضايا الأساسية في الولاية مما له نوع تعلق بكلام المهدوي. إلَّا أنه - في المقابل - ضرب صفحا عن قضايا أخرى في الموضوع ذاته لم يتحدث عنها. وبرغم كل ذلك فإن نشر نص هذه الرسالة مفيد إلى حد بعيد، وسنحيل إليه -فيما بعد- في مواطن مختلفة. ويطيب لنا في هذا المقام ان نوجه الشكر إلى السيد جيمس و. موريس الذي نبهنا إلى نشره هذا النص تحت عنوان «رسالة في الولاية».
أما كتاب فصوص الحكم، فإننا نعتمد في إحالتنا إليه على الطبعة العلمية المحققة التي أصدرها أبو العلا عفيفي في بيروت عام ١٩٤٦م، وهي أفضل طبعة ظهرت -حتى الآن- لكتاب الفصوص، برغم أنها لم تعول على أقدم مخطوط موجود لنص الفصوص، ونعني به النسخة المكتوبة بقلم صدر الدِّين القونوي، وبها شهادة إقراء مؤرخة بسنة ٦٣٠هـ، (مخطوطات إيف كاف موسيس ١٩٣٣). وفيما يتعلق بشروح الفصوص، فإننا نعول على الشروح الأصلية لهذا النص، وهي شرح جندي، (ت ٧٠٠/ ١٣٠٠) طبعة أشتياني (غير محققة وكثيرة الأخطاء)، مشهد ١٩٨٢. شرح عبد الرزاق القاشاني، (ت٧٣٠/ ١٣٣٠)، القاهرة ١٣٢١هـ وشرح داود قيصري (ت٧٥١/ ١٣٥٠)، بومباي ١٣٠٠هـ وشرح بالي أفندي، (ت٩٦٠/ ١٥٥٣)، إستامبول ١٣٠٩هـ.

لا يذكر أيا منهما فيمن ذكر من الأنبياء والرسل، وإن كان «خالد بن سنان» قد ورد ذكره في بعض الأحاديث النبوية. ومن جهة أخرى، يصمت ابن عربي عن «ذي النون» و«ذي الكفل» وهما من الأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن الكريم. وأخيرا نجده يعد «لقمان» نبينا من الأنبياء ويُعَنْون به فصًا من فصوص كتابه، برغم أن لقمان - كما يبدو من سياق آيات القرآن - حكيم أكثر منه نبيا.

وتعني كلمة «فص» بالنسبة للخاتم - وكما هو معروف- هذا الجزء الذي يُرصَّع -عادة- بالجواهر والأحجار الكريمة، وقد جعل ابن عربي من هذه الكلمة عنوانا يتصدر كل فصل من فصول الكتاب، تتلوه بعد ذلك مفردتان تحددان موضوع «الفص» ومجاله، هاتان المفردتان هما «حكمة» و«كلمة». وترد المفردة الثانية (كلمة) مقرونة أو مرتبطة بنبي من الأنبياء الذين تحدث عنهم ابن عربي في الفصوص. وهكذا تبدأ عناوين الكتاب بذكر كلمة «فص» متبوعا بـ: حكمة، ثم كلمة، فيقال -مثلا- «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية» و«فص حكمة نفثية في كلمة شيثية» و«فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية»... إلخ. وبهذه الطريقة تستبين -على طول الكتاب- سلسلة من الصور أو النماذج الروحية، يمثل كل أنموذج منها- إن صحّ التعبير- نقطة التقاء بين مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية، وذات بشرية قابلة تستوعب هذا المظهر أو ذاك وتحيط به، لكنها بما هي ذات بشرية، لا محالة تؤثر في هذا المظهر فتحدده بطبيعتها وقيودها. وسوف نرى -فيما بعد- أن تصنيف كتاب «الفصوص» على هذا النحو، لا يرتبط -من قريب

أو بعيد- بدواع بلاغية أو لغوية، وإنما يرتبط- عن طريق الرمز- بالبناء الحقيقي لمعنى الولاية.

وتمدنا مقدمة «الفصوص» بمعلومات محددة تتعلق بالملابسات والظروف التي أملت على ابن عربي تصنيف كتابه هذا، وتسوِّغ في الوقت نفسه مدى الأهمية، التي نعرفها لهذا الكتاب. ولا تتوقف مقدمة الفصوص عند هذه الأهمية بل تذهب إلى أبعد من ذلك، فتمدنا -إضافة إلى ما سبق- بتفاصيل أخرى تتعلق بأهمية ابن عربي ودوره المنوط به في هذا الأمر، وسوف تتكشف لنا الدلالات الدقيقة لهذه التفاصيل في موطن لاحق من دراستنا هذه. ولنستمع الآن إلى ما يقوله ابن عربي في هذه المقدمة:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله منزل الحكَم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملَل لاختلاف الأمم. وصلى الله على ممد الهمم، من خزائن الجود والكرم، بالقيل الأقوم، محمد وعلى آله وسلم.

«أما بعد فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم[1] سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب

(١) يذكر كوربان خطأ أن تاريخ هذه الرؤيا هو اليوم العاشر من شهر المحرم، (انظر المقدمة الفرنسية لكتاب نص النصوص لحيدر آملي، ص٤، طهران -باريس ١٩٧٥). مما يدل دلالة واضحة على وقوع كوربان في أسر هاجس يستبد به ويدفعه إلى محاولة اكتشاف دلالات ذات صبغة شيعية، كهذا التوافق -المزعوم- بين تاريخ رؤيا ابن عربي وتاريخ مقتل الإمام الحسين. هذا وسنرجع بوجه خاص إلى فصل Prophétologie et imâmolgie» من كتاب كوربان En Islam Iranien, I, pp. 219-284، للتعرف =

فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به. فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا. فحققت

=على أبعاد فلسفته في اقتحام المفاهيم الشيعية- خصوصا مفهوم الإمامة - في قضايا التصوف، ثم تشويه هذه المفاهيم بسبب ذلك الخلط. وثمة محاولة أخرى مماثلة- وإن كانت تتميز عن سابقتها بانتهاجها نهجا تاريخيا -نجدها في كتاب الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور مصطفى الشيبي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩، (راجع فيما يتعلق بموضوع «الولاية» ص ٣٣٩-٣٧٩).

ونحن لا ننكر وجود صلات أو علاقات تأثير وتأثر متبادلة بين التصوف والتشيع، خصوصا فيما قبل العهد الصفوي، سواء تم هذا التأثير والتأثر على مستوى المصطلحات أو مستوى المفاهيم.

إن نفي هذا النوع من العلاقة بين التصوف والتشيع أمر غير مقبول، لكن الذي نؤكد عليه في هذا المقام هو أن علاقات التأثير لم تكن من جانب التشيع وحده، وإنما كانت أمرا متبادلا من الجانبيين. يدلنا على ذلك أن تأثير ابن عربي في نظرية» الولاية» عند الشيعة أمر ثابت ومفروغ منه، وقد أكده كثير من مؤلفي الشيعة أنفسهم.

وما نجده عند حيدر آملي في شرحه المطول على فصوص الحكم من الإعجاب الشديد بابن عربي والاعتراف الصريح بفضله عليه، ليدل دلالة خاصة على تأثير التصوف في التشيع، ويكفيا هنا ما أورده آملي نفسه، في شرحه هذا، في أثناء حديثه عن الولاية والأولياء في القاعدة الرابعة التي خصصها لبحث هذا الموضوع، ص ٢٦٧ .

فقد ذكر أنه ألف كتابه «نص النصوص» لتمكين طائفتين بعيدتين عن المنهج الحقيقي في فهم ما تضمنه الكتاب من تحقيق القول في الولاية والأولياء، وهاتان الطائفتان هما، جماعة من أهل السنة الذين ما أقروا قط بهؤلاء القوم ولا قبلوا كلامهم، برغم معرفتهم بهم، وجماعة من الشيعة الإمامية الذين ما طرق - قط- سمعهم هذا الكلام، ولا نطقت ألسنتهم بمثل هذا.

وبرغم كل ذلك لا يجد كوربان حرجا في تكرار القول بأن التشيع حين يقبل مفاهيم أو قضايا صوفية فإنه إنما يسترد بضاعة خالصة له.

الأمنية، وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحواله من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني من جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالألقاء السبوحي، والنفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجما لا متحكما، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام القديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس. وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي، فما ألقى إلَّا ما يُلقي، ولا أنزل في هذا المسطور إلَّا ما ينزل به عَلَيَّ، ولست بنبي رسولَ، ولكني وارث ولآخرتي حارث»[١].

وتطالعنا في الفصل الرابع عشر من الفصوص وهو «فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية» إشارات بالغة الأهمية في موضوع الولاية يقول فيها ابن عربي[٢]: «واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع [...]. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمد ﷺ قد انقطعت،

(١) الفصوص ١، ص٤٧، ٤٨، ويرى ابن عربي فصوص الحكم بمثابة أمانة اؤتمن عليها من قبل النبي ﷺ. وبهذا يكتسب كتاب الفصوص ميزة خاصة عند ابن عربي لدرجة لدرجة أنه كان يَعُدّ نفسه مفسرا وشارحا لهذه الفصوص، ولكل هذه الاعتبارات منع ابن عربي - حسبما يقول جَندي- (تلميذ القونوي الذي هو- بدوره - تلميذ ابن عربي)، أن يجمع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب في جلد واحد. (راجع جَندي، شرح الفصوص، ص٥ من النص العربي).

(٢) الفصوص١. ١٣٤ وما بعدها، هذا وقد ذُكر «عزيز» في القرآن الكريم مرة واحدة (التوبة: ٣٠).

فلا نبي بعده يعني مشرعا أو مشرعا له[١]، ولا رسول وهو المشرع[٢]. وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة». والنقطة الأخيرة من هذا النص، وإن كانت تبدو غامضة بعض الشيء، إلَّا أن ابن عربي يزيدها وضوحا بما يعني أنه بعد انقطاع النبوة لا يمكن لكائن ما أن يسمى نفسه بنبي أو رسول، وهذان الاسمان من الأسماء البشرية أو التي يتسمى بها البشر، لكنهما ليسا من أسماء الله الحسنى، فلا يتسمى الله بأي منهما. وإذن فالاسم الوحيد الذي بقى صالحا للاشتراك في التسمية هو اولي، يتسمى به المخلوق، وهو في الوقت نفسه من أسماء الله الحسنى. لكن شعور السالك بالعبودية التامة- أو بعدم ذاته في مستوى الوجود الحق - يقدح في حقيقة اشتراك العبد والرب في اسم واحد، ضرورة أن هذا الاشتراك لا محالة يتضمن اشتراكا ما في معنى الربوبية. إلَّا أن ابن عربي يبين -بعد ذلك- أن النبوة بالمعنى الخاص- وهي نبوة التشريع- إذا كانت تنتهي وتنقطع فإن النبوة العامة - وهي التي لا تشريع فيها - باقية دون انقطاع، والنبوة بالمعنى العام هي ما يعبر عنها

(١) ولا مفر من هذه العبارة في تحديد مفهوم «النبوة» بالمعنى الدقيق، «إذا أخذنا في حسباننا» البعد الواسع الذي يضيفه ابن عربي إلى معنى النبوة، ويمكن أن نمثل للأنبياء المشرع لهم بأنبياء بني إسرائيل الذي جاءوا بعد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من غير كتب ولا تشريعات خاصة يبلغونها أقوامهم.

(٢) قد يبدو ها هنا تعارض ظاهري بين ما يقرره ابن عربي من عدم مجيء رسول بعد محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ونزول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو رسول- في آخر الزمان. وسنتناول موقف ابن عربي من هذه المشكلة في الفصل القادم، وسنرى أنه موقف يتطابق كليا وجزئيا مع ما يقرره الفقهاء في هذا الموضوع.

عادة باصطلاح «الولاية» وهي وإن كانت تخلو من وصف «التشريع» الذي هو خاصة الأنبياء -بالمعنى الاصطلاحي الدقيق- إلَّا أنها لا تخلو - مع ذلك- من مظهر ما من مظاهر التشريع. وهذا ما يؤكده الحديث الشريف: «العلماء ورثة الأنبياء»[١]، مع ملاحظ أن «الأولياء» هم المستحقون لهذا الوصف، أو هم الذين ينطبق عليهم وصف الوراثة في الحديث. وسوف يتكشف لنا -في فصل قادم- الدور الرئيسي الذي تمثله الوراثة في بناء مفهوم الولاية وتكوين حقيقتها.

ويتابع ابن عربي حديثه - بعد ذلك - فيعرض للمسألة التي أثارها الحكيم الترمذي من قبل، فيقول: «فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه، من حيث هو عالم، أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع؛ فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو يُنقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلَّا ما ذكرناه، أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرسول ﷺ من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي ورسول، لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابع له. فافهم. فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم»[٢].

(١) البخاري، ك، العلم، ب١٠، الدارمي، المقدمة، ص٣٢ وما بعدها.

(٢) شن ابن تيمية هجوما عنيفا على الفقرة الأخيرة من هذا النص، (مجموعة الرسائل والمسائل، ٤ ص٥٨ وما بعدها). هذا وإن نصوص ابن عربي الواضحة في ضرورة فهم المعنى الصحيح لعبارة الولاية أفضل من النبوة (في شخص النبي) لكافية في دحض =

وها هنا نتائج أولية نستخلصها من قراءة هذا النص، وإن كان يبدو من الصعب أن يتسق بعض هذه النتائج مع بعضها الآخر. فمن ناحية نجد أن الولاية جامعة للنبوة والرسالة، وأن النبوة والرسالة نابعتان من الولاية أو راجعتان إليها، ولذا تفضل الولاية كلا من النبوة والرسالة في ذات الشخص الواحد الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثة مجتمعة. ومن ناحية أخرى نجد أن فكرة الوراثة التي تتضمن - بالضرورة - انتقال شيء ما من مواريث الأنبياء الخاصة بهم إلى الأولياء، هذه الفكرة لاشك تعني أن الولاية - بصورة أو بأخرى - تابعة للنبوة، وأنها - على العموم - تمثل صورة من صور التبعية للنبوة.

وهذا الذي استنتجناه من النص السابق تؤكده نصوص أخرى لابن عربي في الفتوحات يقول فيها: «وإن كنتَ[1] وليا فإنك وارث نبيا، فما يجيء إلى تركيبك إلَّا بحظك من الورث ونصيبك». ويقول: «فإنه لا يرث أحد نبيا على الكمال، إذ لو ورثه على الكمال لكان هو رسولا مثله أو نبي شريعة تخصه»[2]. وهذا المعنى نفسه نجده مبسوطا - بصورة متقاربة- في كتاب التجليات[3] ورسالة الأنوار: «وأعلم أن النبوة والولاية تشتركان في

=ملاحظات A. D'Souza في مقالة: Jesus in Ibn Arabi's Fusus المنشور في: Islamochristiana. N 8. 1982 pp 185-200 ويتكرر تأكيد ابن عربي على أفضلية النبي على الولي - التابع للنبي- في مواضع كثيرة من مؤلفاته. راجع على سبيل المثال كتاب العبادلة، تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة، ١٩٦٩ ص٨٢.

(١) الفتوحات ٤، ٣٩٨.

(٢) الفتوحات ٢، ٨٠، السؤال الثامن والخمسون من أسئلة الترمذي.

(٣) كتاب التجليات تحقيق عثمان يحيى، نشر بمجلة المشرق ١٩٦٦-١٩٦٧ (العدد ١، ١٩٦٧ ص٥٣، ٥٤).

ثلاثة أشياء، الواحد في العلم من غير تعلم كسبي، والثاني في الفعل بالهمة فيما جرت العادة ألا يُفعل إلَّا بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه، والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس. ويفترقان بمجرد الخطاب، فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبيّ، ولا يُتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء، ليس الأمر كذلك [...]. لكن معارج الأنبياء بالنور الأصلي، ومعارج الأولياء بما يفيض من النور الأصلي»[١].

ويلزمنا قبل أن نبدأ محاولة التوفيق بين هذه العناصر، وإزالة ما قد يبدو بينها من تعارض ظاهري، ومع المخاطرة بشيء من البلبلة أو الاضطراب - الذي قد يتعرض له القارئ - نقول، يلزمنا - قبل كل ذلك- أن نتابع سير البحث والتنقيب في تراث الشيخ الأكبر عن مزيد من النصوص في

(١) رسالة الأنوار، حيدر أباد ١٩٤٨ ص١٥. هذا ويهدف ابن عربي من تأكيده المستمر في التفرقة بين النبي والولي إلى إزالة أي لبس أو خلط قد ينشأ من بعض عباراته أو عبارات غيره من الصوفية ممن يرجعون لكلامه وينقلون عنه، ولعل رسالته المعنوية بـ «رسالة في الولاية» والتي أشرنا إليها سابقا، هامش ١ ص٧٢، تمثل نموذجا حيا لهذا التأكيد، فقد كان الهدف الأول من تأليفها توضيح عبارة من كلام الشيخ عبد العزيز المهدوي (ت٦٢١/ ١٢٢٤)، وهو الشيخ الذي ألف ابن عربي فتوحاته المكية من أجله، انظر جـ١ ص٦-٩. ومن أجله أيضًا ألف روح القدس، انظر ط، دمشق ١٩٦٤ ص٣. وقد أسهب ابن عربي في رسالة الولاية، ص٢٩- ٣٢، في ذكر مناقب الشيخ المهدوي وفضائله. وألمح إلى أفراد كتاب بالتأليف يستوفي فيه مناقب الشيخ، غير أنه لا يوجد - فيما يبدو - أي مخطوط يدل على عنوان هذا الكتاب، راجع رقم ١١٩ من الفهرس العام لعثمان يحيى، (رقم ٦٦٣ من الترجمة العربية). أما العبارة الغامضة التي شرحها ابن عربي في هذه الرسالة فهي قول الشيخ المهدوي «علماء (=أولياء) هذه الأمة أنبياء سائر الأمم» انظر ص٢١ وما بعدها.

موضوعنا هذا. وقد سبق لنا أن تحدثنا عن مجموعة الأسئلة الشهيرة التي طرحها الحكيم الترمذي في موضوع الولاية، وذكرنا هناك أن الشيخ الأكبر قد أجاب عنها في باب طويل من أبواب الفتوحات وهو الباب الثالث والسبعون؛ وبين هنا أن السؤال الأول من هذه المجموعة وهو السؤال عن «عدد منازل الأولياء» يجيب عنه ابن عربي ببيان أن منازل الأولياء على نوعين: منازل حسية ومنازل معنوية، وأن عدد المنازل الحسية التي تنقسم في الجنة، وفي الدنيا - كذلك- إلى درجات كثيرة، تزيد على بضعة عشر ومائة منزل. أما عدد المنازل المعنوية، فهو ثمانية وأربعون ومائتا ألف منزل، وهذه المنازل «لم ينلها أحد من الأمم قبل هذه الأمة، وهي من خصائص هذه الأمة»، وهذا العدد من المنازل المعنوية منحصر في أربعة مقامات من العلم: مقام العلم اللَّدُنِّيّ (في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف: ٦٥]، وإلى أن الخضر هو الذي أعطى هذا العلم اللَّدُنِّيّ)، وعلم النور، وعلم الجمع والتفرقة، وعلم الكتابة الإلهية. ويستطرد ابن عربي فيبين أن عدد الأولياء حسب طريقته وما يعطيه الكشف الذي لا مرية فيه «خمسمائة نفس وتسع وثمانون نفسا». لكنه ينبه إلى أن هذا العدد خاص بالأولياء الذين تحدث عنهم في صدر هذا الباب (الثاث والسبعين) من أبواب الفتوحات، وبَيّن فيه طبقاتهم وألقابهم المختلفة باختلاف مقاماتهم الروحية، وكيف أن هذه الألقاب محددة الأعداد في كل زمان، وبحيث يوجد في كل عصر قطب وأربعة أوتاد[1]... إلى آخر

(١) الفتوحات، ٢ ص ٤٠، ٤١.

ما سنعرف من طبقات الأولياء ووظائفهم. غير أنه يذكر في موضوع آخر من الفتوحات[١] أن العدد الكلي للأولياء - في جميع طبقاتهم ووظائفهم - يجب أن تتساوى على الأقل مع الأنبياء على امتداد الدورة الإنسانية كلها، مما يعني أن عدد الأولياء- طبقا لما تقرره الأحاديث النبوية في عدد الأنبياء - لا يقل عن أربعة وعشرين ألفا ومائة ألف. فإذا زاد عدد الأولياء على عدد الأنبياء فسبب أن ميراث نبي من الأنبياء قد قُسِّم على أكثر من وليّ واحد.

وفي جوابه عن السؤال التاسع عشر من أسئلة الحكيم، (أين مقام الأنبياء من مقام الأولياء؟) يبين ابن عربي أن مقام الأنبياء مقام خاص، فيقول: «الجواب هو خصوص فيه». وينبغي - لكي يكون السؤال أكثر تحديدا- أن نعرف: أي نبوة نتحدث عنها؟ هل هي «نبوة الشرائع» (وهي النبوة التي أجاب عنها ابن عربي بالجواب السابق)؟ أو هي «النبوة المطلقة» التي تمثل - في حقيقة الأمر- أعلى درجات الولاية؟ وهي الدرجة التي يتسمى بها «الأفراد» أو «المتفردون» من البشر، ومنهم يظهر القطب، وهو وليّ نهاية الكمال في سلم المقامات الروحية[٢].

ومع أن السؤال الثامن والستين من أسئلة الترمذي يتعلق بالأنبياء، فإن

(١) الفتوحات، ٣ ص٢٠٨.

(٢) الفتوحات، ٢ ص٥٣. وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح «نبوة مطلقة» الذي يتردد في كلام ابن عربي - في هذا النص - من المصطلحات التي يقع فيها لبس واضطراب، مما يجعل التنبيه الذي أشرنا إليه في الهامش ١ ص٧٨ أمرا ضروريا في تحديد «الوضع» الخاص بالنبي والولي.

إجابة ابن عربي عنه تمدنا فيه بمعارف تتعلق بالأولياء. يقول الترمذي «... وما حظوظ الأنبياء من النظر إلى الله؟». ويجيب ابن عربي: «لا أدري، فإني لست بنبي، فذوق الأنبياء لا يعلمه سواهم إن أراد (الترمذي) الأنبياء الذين خصَّهم الله بالتشريع العام والخاص بهم، فإن أراد أنبياء الأولياء فحظهم منه على قدر ما عندهم من وجوه الاعتقادات في الله، فإن حصل على الجميع فحظه ما للجميع، فهو في النعيم العام، فيلتذّ بلذة كل مُعتقد، فما أعظمها من لذة! وإن حصل على البعض فلذَّاته بحسب ما حصل له. وإن انفرد بأمر واحد فحظه ما انفرد به من غير مزيد»[1] وهنا، ومن بين سطور هذا النص، تبرز فكرة رئيسية في تصوف الشيخ الأكبر، ملخصها أن كل اعتقاد في «الله» يمثل مظهرا إليها أو صورة إلهية محددة وغير كاملة، نتيجة أن كل اعتقاد منها إنما هو في حقيقته نفي لبقية الوجوه الأخرى للمظاهر الإلهية اللانهائية. ومع ذلك، يتطور كل اعتقاد منها على جزء من الحقيقة الكلية، ضرورة أن هذا الاعتقاد أو ذاك إنما يرجع في نهاية الأمر إلى صورة من صورة التجلي الإلهي: «فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلّى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلَّا في صورة معتقدة، وينكره إذا تجلّى له في غيرها»[2]. ويعني «النظر إلى الله» –في هذا النص–

(١) الفتوحات، ٢، ص٨٥.

(٢) الفتوحات، ٣، ص١٣٢. وهذه الفكرة الرئيسية تتكرر كثيرا في نصوص ابن عربي، راجع من بين هذه النصوص، الفتوحات، ٢، ص٢١٩، ٢٢٠، ٣ ص ١٦٢، ٣٠٩؛ ص١٤٢، ١٦٥، ٢١١، ٢١٢، ٣٩٣، الفصوص، ١، ص١١٣-١٢٤، وقد عالج كوربان هذه الفكرة في كتاب الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي (بالفرنسية)، =

المدي الذي يطمح إليه الشخص من رؤية الله تعالى. وهذا المدي تحدّده الصورة الاعتقادية التي حصل عليها الشخص من قبل. وترتيبا على هذا يقرر ابن عربي أن النظر الأم والأكمل - الذي هو نظر «أنبياء الأولياء» أو من يُسمون بالأفراد - لا يكون إلَّا لمن جمع كل صور الاعتقادات. وغني عن القول أن المقصود من صور الاعتقادات هنا ليس هو مجرد الصور الذهنية بالإضافة إلى ما يقابلها من أنواع الاعتقادات، ولكن المقصود الإدراك الكامل لصور الاعتقاد المعرفية المحددة مع ما يرتبط بكل منها من أنواع العبادات.

ويعرض ابن عربي في موضوع آخر، وعبر عشرة أبواب من أبواب الفتوحات، معارف مهمة تتعلق بدراستنا هذه[١]، منها حديثه عن «مقامات الولاية والنبوة والرسالة» حيث يعرضها أولا عرضا عاما في اصطلاحاتها المعهودة، ثم يعرضها -بعد ذلك- في اصطلاحات خاصة يبين فيها علاقة هذه الدوائر الثلاث بأحوال البشر من ناحية، وأحوال الملائكة من ناحية أخرى. ولا يفوت ابن عربي أن يلفت النظر إلى حقيقة أننا وإن كنا أمام دوائر ثلاث أو آفاق ثلاثة، إلَّا أنها في بعض معانيها آفاق متداخلة ومجتمعة حول مركز واحد، وأن دائرة «الولاية» هي الدائرة الكبرى المحيطة بالدائرتين الأخريين: «فكل رسول لابد أن يكون نبيا، وكل نبي لابد أن يكون وليا»[٢].

=ص١٤٥-١٤٨، ولنا بعض التحفظات على المصطلحات التي استخدمها كوربان في علاج لهذا الموضوع.

(١) من الباب ١٥٢ إلى الباب ١٦١ الفتوحات، ٢ ص (٢٤٦- ٢٦٢).

(٢) الفتوحات، ٢، ص٢٥٦.

ويختم ابن عربي بحثه هذا بالباب الحادي والستين بعد المائة، وهو باب خصب وثري يشتمل على تفصيلات كثيرة تتعلق بحياة ابن عربي الروحية وتجاربه الشخصية في هذا الطريق. أما موضوعه، فهو «مقام القربة»، ذلك الذي يمثل كمال الولاية ودرجتها القصوى، بالمعنى الذي يدل عليه أصل كلمة «ولي» ومشتقاتها في اللغة العربية.

وفي الباب الأول من الأبواب العشرة التي أشرنا إليها: (الباب ١٥٢) يؤكد ابن عربي على معنى «للولاية» يرتبط بالمعنى الاشتقاقي السابق، ويغايره في الوقت ذاته، هذا المعنى هو «النصرة» أو كما يقول ابن عربي: «فإن الولاية نصر الولي». وكلمة «نصر» الواردة في عبارة الشيخ الأكبر يمكن أن تؤخذ بمعنى الفاعل، أي إعطاء النصر، أو بمعنى القابل، أي قبول النصر، والمعنى الأول هو المقصود من بحث الولاية وتحليلها في هذا الباب: فالولاية في هذا الباب مأخوذة بما هي صفة من صفات الله تعالى. وهنا يتوقف ابن عربي عند قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ليطالعنا بفهم خاص في مضمون الآية، يبين فيه أن ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في الآية الكريمة وردت عامة، مما يعني أنها منطبقة على كل من آمن وليست قاصرة على المؤمنين بالمعنى الخاص، أعني المؤمنين الموحدين. ويستخلص ابن عربي من فهمه للآية أن «ولاية الله» -بهذا المعنى- تنسحب على المشرك أيضًا، إذ المشرك مهما توجه اعتقاده إلى حجر أو صنم أو كوكب فإنه في الأمر نفسه معتقد في الله تعالى، أو - كما يقول ابن عربي-: «فإن كل جزء من العالم مسبح لله تعالى من كافر وغير كافر، فإن أعضاء الكافر

مسبحة لله [...]، غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح [...] وهذا من توليه سبحانه»[١]. ويرى ابن عربي أيضًا أن الولاية بمعنى النصرة الإلهية العامة- التي تشمل المشركين - هي التي تفسر لنا انتصار المشرك -أحيانا- وغلبته على المؤمن بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، أعني المؤمن الموحد وذلك فيما إذا تخاذل الموحد عن واجباته المفروضة عليه وركن إلى الغفلة والتفريط. هذا ما يستنبطه ابن عربي من قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم: ٤٧]، ويراه «من أسرار الولاية التي لا يشعر بها كل عالم، فإن هذا لسان خصوص». أما لسان العامة في تفسير هذه الآية فإن ما يقع للكفار من غلبة على المؤمنين إن هو الا نوع من عقاب المؤمن وخذلانه لما داخله من خلل في القيام بواجباته، وليس نوعا من نصرة الله وتأييده للكافرين؛ «فالعارفون هم وحدهم الذين يعرفون أن الولاية من الله عامة في مخلوقاته من حيث ما هم عبيده، سواء أرادت المخلوقات ذلك أم لم تُرد». ولما أخرج الله -في الأزل- ذرية بني آدم من ظهورهم وأخذ عليهم الميثاق [الأعراف: ١٧٢] كان سؤاله إيّاهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ مما يعني أنه أشهدهم على ربوبيته ولم يشهدهم على وحدانيته، وقد كانت إجابتهم في قولهم ﴿بَلَىٰ﴾ إقرارا بالربوبية له تعالى، أقر بذلك المؤمن

---

(١) من نافلة القول أن نقرر أن كلام ابن عربي هنا وثيق الصلة بالمفهوم الذي أسلفه من قبل وهو مفهوم المخلوق المتَّخَذ إلها في اعتقادات المشركين، وكثيرا ما يناقش ابن عربي هذا المفهوم في ضوء تفسيره الخاص لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣]. انظر على سبيل المثال، الفتوحات، ١ ص٤٠٥. وفيما يتعلق بنقد ابن تيمية لهذا التفسير انظر مجموعة الرسائل والمسائل ط. رشيد ج١ ص ١٧٣.

والمشرك، والمشرك وإن كان قد زاد شركاء آخرين إلَّا أنه في كل الأحوال معترف بألوهيته تعالى. فولاية الله عامة التعلق بالمؤمنين جميعا، «وما ثم إلَّا مؤمن، والكفر عرض» يحجب الإيمان المنقوش في جوهر كل كائن مخلوق. ويرى ابن عربي أن الكفر إنما يعرض للبشرية بسبب موقفها – في بعض فترات التاريخ – من الشرائع المنزلة التي اقتضت حكمته -تعالى- أن تنزل لتحدد للإنسان طريق الاعتقاد وأنواع العبادات. ومهما كانت درجة الخطر المتمثل في مخالفة الشرائع المنزلة وعصيانها، فإن ذلك لا يقدح في حقيقة «الالتزام الأزلي» بالميثاق الإلهي والإقرار بالربوبية، وتحقق هذا الالتزام واستمراره منذ الأزل وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[١].

وبعد أن يفرغ ابن عربي من حديثه في الباب السابق عن الولاية بوصفها صفة إلهية، يبدأ في الباب التالي حديثه عن الولاية البشرية، أي بوصفها صفة بشرية. وهنا نجد تفرقة واضحة بين الولاية العامة وهي الولاية بالمعنى الأعم، وتعني ولاية الناس بعضهم لبعض، من حيث المصالح والمنافع، وتسخير بعضهم بعضا، الأعلى للأدنى، والأدنى للأعلى، والولاية الخاصة وهي الولاية بالمعنى الأخص لهذه الكلمة، وتعني أهلية الأولياء -حسب استعداداتهم- لقبول أحكام هذا الاسم أو ذلك من الأسماء الإلهية وظهور آثار هذه الأسماء من عدل أو رحمة أو جلال أو جمال حسبما تعطيه أحوال الأشياء في لحظة معينة. ثم يذكر ابن عربي- بمناسبة المقام – تفرقة أخرى في دائرة الأولياء بين أصحاب

(١) ما نورده هنا من نصوص في هذا الموضوع مقتبس كله من الباب ١٥٢ من الفتوحات، ج٢، ص٢٤٦ – ٢٤٨.

الأحوال الخاضعين لأحوالهم الروحية، وأصحاب المقامات المُمكّنين في مقاماتهم والمالكين لأحوالهم الروحية، وهؤلاء «هم ذُكران الرجال» من أهل الطريق -فيما يقول- والقسم الأول من الأولياء (أصحاب الأحوال) أقل درجة من الآخرين، وولايتهم مشهودة ومبُصرة من عامة الناس. أما أصحاب المقامات فإن ولايتهم أظهر - في بعض الوجوه - من ولاية أصحاب الأحوال، إلَّا أن ظهورها يجعل إدراكها عسيرا على الأنظار، «فهم بصفات الحق ظاهرون ولذلك جُهلوا» ولقد مرَّ بنا من قبل - وسيمر بنا أيضًا في مواضع قادمة - هذا النوع من استتار الولاية الكاملة(١).

وبقى أن نقرر هنا أن مفهوم الولاية لو كان مأخوذا في الفقرات السابقة بمعنى التولي والنصرة، (مما يستلزم أن يكون مدار البحث حالتئذ هو «وظيفة الولي ودوره» لا مفهوم الولاية في ذاتها أو ما به يكون الولي وليا)، نقول: لو كان الأمر كذلك فإن ابن عربي لاشك كان ينظر إلى الولاية بمفهوم «القرب من الله تعالى». وهو يلخص بحثه في الباب الأخير من سلسلة الأبواب العشرة التي ألمحنا إليها من قبل.

أما الإمام الغزالي، فإنه بعد أن يؤكد على الأمر المعلوم ضرورة وهو انسداد باب النبوة أمام البشر إلى الأبد بعد النبي ﷺ، يشير إلى أن أقصى درجة يمكن أن يصل إليها بشر بعده ﷺ هو درجة الصديقية، وهي مشتقة من كلمة «صدِّيق» التي لقب بها الخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه(٢).

(١) الفتوحات ٢، ص٢٤٩.

(٢) إحياء علوم الدِّين ٣ ص٩٩، ٤ ص١٥٩، ٢٤٥ ومواضع أخرى.

لكن ابن عربي في النص السابق وفي نصوص أخرى مماثلة[١] يناقض صاحب الإحياء، ويعارضه بأن هناك مقاما روحانيا أعلى من الصديقية يقع في مرحلة متوسطة بين الصديقية وبين النبوّة، هو مقام «القربة»، وهو المقام الذي يمثل الدرجة القصوى في درجات الأولياء، ويسميه ابن عربي أيضًا مقام النبوة اللاتشريعية، أو النبوة التي لا تشريع فيها، كما يسميه نبوة الأولياء، ولا يصل إلى هذا المقام إلَّا «الأفراد»، أو -في تسمية أخرى ذات صلة بالقرآن الكريم - «المقرَّبون». والقطب الذي هو «موضع نظر الله»[٢] في الدنيا أحد أصحاب هذا المقام، وهو وإن كان يفضل غيره بقطبانيته إلَّا أن أفضليته من هذه الجهة لا تعني بأفضليته المطلقة في باب الولاية والمقامات الروحية؛ إذ ليس له تصرف ولا سلطة على الأفراد أو المقربين. وسنرجع مرة أخرى إلى هذه النقطة لنبين فيها المدلول الميتافزيقي لكلمة «القربة» والمعاني التي يثيرها ابن عربي في موضوع «القطب»، والمقامات الروحية، وسنرى أن هذه المعاني سوف تحدد - وتكمل في ذات الوقت- المفاهيم الأخرى المنثورة في كتب التصوف في هذا الموضوع.

(١) مقام القربة هو الموضوع الرئيسي للباب ١٦١، من الفتوحات جـ٢، ص٢٦٠-٢٦٢، وهو الباب الذي اعتمدنا عليه هنا في المقام الأول. وثمة إشارات أخرى كثيرة تتعلق بمقام القربة نجدها في الفتوحات، ج٢، ص١٩، ٢٤، ٤٥، ٤١، ج٣، ١٠٣، وأيضًا في كتاب القربة، حيدر آباد، ١٩٤٨، حيث يشير ابن عربي - في حذر واحتراس- إلى وصوله إلى هذا المقام، ونلتقي في هذا الكتاب ببعض معلومات عامة -مختصرة- تتعلق بالولاية وصلتها بالنبوة والرسالة.

(٢) اصطلاحات الصوفية رقم ١٩.

ولعل من المناسب هنا أن نبين أن ابن عربي يسرد في هذا الباب تفاصيل تتعلق بتجربته الشخصية في مقام القربة، فقد دخل هذا المقام في شهر محرم من سنة ٥٩٧هـ (أكتوبر - نوفمبر ١٢٠٠م)، وهو مسافر ببلاد المغرب، وحصل له في السنة نفسها -بمدينة مراكش- «كشف رأى فيه عرش الرحمن»، وألقى إليه في هذا الكشف باسم صديق يلتقي به -مستقبلا- في مدينة فاس، ويغادر معه بلاد المغرب للمرة الأخيرة -وإلى الأبد- متوجها نحو بلاد المشرق، وكان ذلك في سنة ٥٩٨هـ[١] ومما يقصه علينا ابن عربي من تجاربه الروحية الخاصة في هذا المقام، أنه دخل هذا المقام ولم يجد فيه أحدا، فاستوحش من الوحدة. ثم لاح له ظل شخص من بعيد، فلما جاءه وعانقه إذا به أبو عبد الرحمن السُّلَمي، صاحب الطبقات، ونحن نعلم أن السُّلمي مات قبل ابن عربي بحوالي قرنين من الزمان. ولكن ابن عربي يذكرنا بأن قدرة الله تعالى جسدت له روح السّلمي رحمة به وإيناسا له من الوحشة التي استبدت به في هذا المقام، وأيضًا ليعرف من السلمي اسم هذا المقام وأحواله وما يحصل للمتحققين به.

وهكذا نجد أن بين «النبوة» و«الولاية» صلة ما، أو مناسبة ما، لكن تبقى بينهما -أيضًا- صلة أخرى تكمن في كون الأولياء ورثة للأنبياء، وهذه الصلة التي هي «الوراثة»، وإن كانت مطروقة في كتاب الصوفية السابقين على الشيخ الأكبر، إلَّا أنها كانت مطروقة بصورة مجملة وغير

(١) الفتوحات ٢ ص٤٣٦، هذا الصديق هو: محمد الحصار الذي رافقه إلى مصر ثم مات بها.

مفصلة، كقول سهل التُّستري -مثلا-: «لا نبي إلَّا وله نظير في أمته»[١].

لقد ذكرنا من قبل أن ابن عربي قال في نص سابق: «وإن كنت وليا فإنك وارث نبيا»، ونضيف هنا أن الشيخ الأكبر يقول بعد ذلك: «إنك إن ورثت علما موسويا أو عيسويا أو غيرهما ممن كان من الرجال بينهما فإنما ورثت علما محمديا»[٢]. ولكن إذا كان كل الأولياء يشتركون في أنهم ورثة العلم المحمدي فإن فرقا كبيرا يبقى بين هؤلاء الذين يرثون العلم المحمدي كاملا وبين غيرهم ممن لا يكونون كذلك. وقبل أن نبدأ في تحليل هذه المسألة من مسائل الولاية عند ابن عربي يجدر بنا أن ندرس -أولا- ونتفحص، بصورة أعمق، الأصول العرفانية للدور الذي يقوم به النبي ﷺ في هذا المجال.

* * *

(١) نقلاً عن:
Gerhard Bowering, The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, Berlin-New York, 1980, p. 65.

(٢) الفتوحات، ٤، ص٣٩٨.

الفصل الرابع

الحقيقة المحمدية

إن وراثة الولي لنبي - ما- من الأنبياء هي في حقيقتها وراثة للنبي محمد ﷺ لأن الأنبياء في واقع الأمر - وحسبما يقول ابن عربي - «نُوّاب للنبي في عالم الخلق، وهو ﷺ روح مجرد عارف بذلك قبل نشأة جسمه. قيل له: متى كنت نبيا؟ فقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين، أي لم يوجد آدم بعد، إلى أن وصل زمان ظهور جسده المطهر ﷺ فلم يبق حكم لنائب من نُوّابه [..] وهم الرسل والأنبياء عليهم السلام»[1].

وثمة نصوص أخرى يمدنا بها ابن عربي، تتحدّد في ضوئها طبيعة «الحقيقة المحمدية» ووظيفتها، تلك التي جاء الأنبياء - بدءا من آدم عليه السلام ليمثل كل منهم قبسا من نورها في فترة معينة من فترات التاريخ الإنساني.

ولكن ماذا تعني كلمة «حقيقة» في قولنا «الحقيقة المحمدية»؟ إذا رجعنا إلى لسان العرب، وجدنا أن هذه الكلمة تعني المعنى الحقيقي للشيء، وذلك في مقابل المعنى المجازي كما تعني أصل الشيء وطبيعته وجوهره، كما تعني أيضًا «الحُرمة»، أي حرمة الكائن أو حرمة الشيء[2]. وانطلاقا من هذه الدلالات التي تثيرها كلمة «الحقيقة» فإن مفهوم الحقيقة

---

(١) الفتوحات، ١، ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، (مادة: حقق) بيروت، بدون تاريخ، ج١٠، ص٥٢، انظر أيضًا، لويس جارديه في دائرة المعارف الإسلامية مادة: حقيقة.

المحمدية لا يعني فقط تجوهر هذه الحقيقة ووجودها -بالفعل وجودا تامًا - قبل أن يظهر في هذا العالم شخصه المسمَّى محمدا ﷺ، وإنما يعني أيضًا تقرر هذه الحقيقة وثبوتها في عالم الأزل أو عالم ما قبل التاريخ، ومفهوم الحقيقة المحمدية- بهذا المعنى - كان مثار جدل صاحب في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فهذا هو ابن تيمية - ومن سار على دربه- يجري على عادته في نقد هذه المفاهيم، فيحاول تقويض الأصل الذي يتأسس عليه مفهوم الحقيقة المحمدية، وذلك بالقدح في صحة الحديث الذي ذكرناه من قبل، والذي يقول فيه النبي ﷺ: «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»، ثم يُحيل المسألة بِرُمَّتها -في نهاية المطاف- إلى دائرة البدعة المنكرة. وهكذا يرى هذا الإمام - الجدلي الحنبلي- أن الحديث- المتقدم بهذه الرواية - غير صحيح، وأن الرواية التي يمكن ان يقبلها هي رواية مسند أحمد والترمذي، ولفظها: «متى جُعلت نبيا؟ قال: وآدم بين الروح والجسد»[١]. ونحن لا نركز من جانبنا هنا على مسألة اختلاف ألفاظ الحديث ين الروايتين السابقتين،

(١) ابن حنبل ٤، ص٦٦، ٥، ص٥٩، ص ٣٧٩، الترمذي، مناقب ١. فيما يتعلق بنقد ابن تيمية المتكرر لهذا الموضوع انظر مجموعة الرسائل ٤ ص٨، ٧٠، ٧١، هذا ويختار الإمام الغزالي رواية «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين «وإن كان يفسر الحديث في إطار أضيق كثيرًا من إطار «الحقيقة المحمدية»، فالحديث عنده يشير إلى نبوة محمد ﷺ في إطار التقدير الإلهي قبل خلق آدم عليه السلام، (انظر المضنون به على غير أهله، بهامش الإنسان الكامل، القاهرة ١٩٤٩ جـ٢، ص٩٨). أما السيوطي فإنه يورد هذا الحديث في إجابته عن انتقادات السبكي بلفظ «كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد»، لكنه يذكر في شرح الحديث كلمة «حقيقة» حيث يقول: «فحقيقة النبي ﷺ قد تكون من قبل خلق آدم، آتاها الله ذلك الوصف..؟» انظر الحاوي على الفتاوى، القاهرة ١٩٥٩ جـ٢، ص١٨٩.

لأن هاتين الروايتين تلتقيان في معنى واحد، واختلاف الألفاظ بينهما أمر هين ويسير؛ لكن نركز على حقيقة أخرى هي أن القواعد والمقاييس التي يستند إليها المحدِّثون في تقرير صحة الحديث ترتبط -أساسا- باختيار سلسلة الرواية وفحصها والحكم على الحديث -تبعا لذلك - صحة أو ضعفا. ومن هذا المنطلق نقول إن ابن عربي وإن لم يتوقف - حتى وهو في سنة متقدم - عن دراسة الحديث حسب مناهج المحدِّثين، وبرغم أنه لم يكن ليجهل شيئا مما هو مذكور في علوم الحديث من قواعد ومسائل، فإنه في أكثر من موضع(١) كان يؤكد على أن «الكشف» هو الطريق الوحيد المأمون لمعرفة صحة هذا الحديث أو ذاك مما يُنسب إلى النبي ﷺ، وإنه بتأكيده هذا يتحفظ على منهج علماء الظاهر في تقويم الأحاديث ونقدها.

ومن ناحية أخرى، فإن اصطلاح «الحقيقة المحمدية» برغم ظهوره المتأخر في التراث الإسلامي، وعَدِّه - من أجل ذلك - بدعة، فإن المفهوم الذي يدل عليه هذا الاصطلاح - في معناه المجرد - يُعَدُّ واحدًا من أكثر المفاهيم الإسلامية أصالة وعمقًا، ونعني به المفهوم الذي يُرمَز إليه - في وضوح تام - بـ«النور المحمدي» أو «نور محمد»، والشيء نفسه يقال على الشبه القوي أو الربط الوثيق بين النبي ﷺ وبين رمز النور، فهو لم يكن بدعة أو عملًا مخترَعًا في تراث المسلمين، وإنما هو - على العكس- مستمَدٌّ في الأصل من كلام الله تعالى، ففي الآية ٤٦ من سورة الأحزاب وصف صريح للنبي ﷺ بأنه سراجٌ منيرٌ ﴿ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾

(١) الفتوحات ١، ص١٥٠، ٢، ص٣٧٦.

والشيء نفسه أيضًا في الآية ١٥ من سورة المائدة ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾؛ فالنور في هذه الآيات - كما يقول المفسرون - هو محمد ﷺ[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أن المسلمين لا يطلقون وصف النور على النبي ﷺ إطلاقًا بالمعنى المجازي البسيط، بقدر ما يطلقونه إطلاقًا حقيقيًّا؛ يؤيد ذلك أن «ابن اسحاق» صاحب السيرة، الذي ولد بعد وفاة النبي ﷺ بسبعين عامًا فقط، يَذكر في سيرة «عبد الله» والد النبي أنه قَبْل زواجه بالسيدة آمنة - والدة النبي ﷺ نظرت إليه امرأة وهو يسير في الطريق، وطلبت إليه أن يتزوجها وتدفع له مائة من الإبل، لكنه لم يفعل، فلما دخل بالسيدة آمنة وخرج من عندها لقي المرأة التي اعترضته من قبل، غير أنها لم تكترث به، فقال لها: مالك لا تعرضين على اليوم ما كنت عرضت علي بالأمس؟ قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة»[2].

(١) تفسير الطبري: تحقيق الشيخ شاكر، جـ ١٠، ص ١٤٣.

(٢) هذه القصة التي يرويها ابن إسحاق (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) يرويها ابن هشام أيضًا في كتابه: «السيرة النبوية» القاهرة ١٩٥٥م: ١/ ١٥٥. فيما يتعلق بأحداث الدراسات عن تطور علم السيرة عند ابن إسحاق وابن هشام انظر في:
éd par T. Faris 1983،La Vie du prophéte Mahomet
مقال R. G KHOURY، بعنوان Les Sources Islamiques de la sîra avant Hisham وكذلك مقال W. Montgomery Watt بعنوان The reliability of Ibn Ishâq’s sources. pp. 31- 43.، وفي هذا المقال الأخير يفند W تهمة التشيع المنسوبة إلى ابن إسحاق.

ويقول ابن إسحاق إن هذا النور غُرَّةٌ بيضاء بين عيني عبد الله، وقد تلاشت عنه بعد ما دخل بآمنة، وحملت بالنبي ﷺ.

وفي رواية أخرى - تختلف قليلًا عن رواية ابن إسحاق هذه - أن المرأة التي اعترضت عبد الله هي أخت ورقة بن نوفل -أحد نصارى مكة- والذي أكَّد للنبي ﷺ حين ظهر له جبريل أول مرة - أن هذا الذي يأتيه هو الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وأنه نبي هذه الأمة، وكانت أخت ورقة تعلم من أخيها أن نبيًّا يوشك أن يظهر في مكة.

وإذن فالنور الذي شاهدته هذه المرأة هو «نور النبوّة»، كان يحمله والده عبد الله ويظهر على جبينه[1].

---

(١) شخصية ورقة بن نوفل شخصية جدّ غامضة وتستحق أن تفرد لها دراسة مستقلة. أما موقفه من النبي وتأكيده على الوحي الإلهي، فيجب أن يؤخذ على أنه اعتراف من رجل مُلهم يتحدث باسم رسالة إلهية سابقة ليعلن ابتداء دور جديد من أدوار الرسالات الإلهية. وفي هذا الإطار يمثل اعتراف ورقة - من بعض الوجوه - معنى مماثلا للمعنى الذي انطوت عليه زيارة ملوك المجوس إلى بيت لحم. انظر:

Paris. 1950 chap. 6، le Roi du monde،René GUENON

وينطوي اعتراف ورقة على دلالة ذات صلة خاصة بتأكيد القرآن الكريم على بشارة عيسى عليه السلام بمحمد ﷺ [سورة الصف الآية ٦] وهو تأكيد لا نجد له شواهد مماثلة اللهم إلَّا تأويلات غير صريحة وردت في إنجيل يوحنا، (١٤: ١٦، ١٤: ٢٦). أو تأويلات مطعون في صحتها اشتمل عليها الإنجيل المنسوب إلى برنابا نذكر هنا بالمناسبة أن أكثر النظريات احتمالا في تحقيق أصل هذا الإنجيل ومصدره هي نظرية Mikel de Epalzo حيث يعزو تأليف هذا الإنجيل إلى مؤلفين موريسكيين. انظر مقاله:

“Le milieu hispano-moresque de l’Evangile de Baranbé”

pp. 159-183).، 1982، n8. Rome،(Islamochrisiana

وقد تداول المؤرخون هذه القصة من بعد ابن إسحاق وابن هشام، وذكروها في مصنَّفاتهم مثل الطبري (٣٢١هـ/ ٩٢٣م)، كما توسع في روايتها كل كُتَّاب السيرة النبويّة[١]، وقد أثار تفسير هذه القصة - منذ وقت مبكر في الإسلام - موضوع «الحقيقة النبوية»، وَطَرَحَه بشكل واضحٍ وصريحٍ، وهذا الموضوع يمكن أن يعتمد - ضمن ما يعتمد - على حديث مروي في صحيح البخاري يقول فيه النبي ﷺ: «بُعثتُ من خير قرون بن آدم، قَرنًا فَقَرنًا، حتى كنتُ من القَرنِ الذي كنت منه»[٢].

ولكن هل علينا أن نفهم أن تَنَقُّل النطفة النبوية في رحلتها هذه من مبدأ الخليقة إلى وقت ظهورها على أنه تنقل تّمَّ في أصلاب آباء النبي ﷺ وأجداده، أي في نَسَبه الجسدي، أو نفهمه على أنه سلسلة من المَحاطِّ والتوقفات في أشخاص رجال حَملوا الوحي الإلهي، وتتابعوا في ظهورهم واحدًا تلوَ الآخر، ونعني بهم الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين ومائة ألف نبي، يُمَثّل محمدٌ ﷺ في سلسلتهم هذه مكان الجد الأعلى والنبي الخاتم في آن واحد؟ إذا رجعنا إلى ترجمان القرآن ابن عباس (ت ٦٨هـ/ ٦٨٧م)، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ٢١٩﴾ [الشعراء: ٢١٩]، فإنه يبدو لنا أنه يُرَجِّح الاحتمال الثاني أو الشّقَّ الثاني من هذين المعنيَيْن، يقول ابن عباس في تفسير هذه الآية: «من نبي إلى نبي، ومن نبي إلى نبي حتى أخرجك نبيا»[٣]، وابن سعد - الذي ينقل كلام ابن عباس

(١) الثعلبي، قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٧١هـ ص١٦، ١٧.

(٢) البخاري، مناقب ٢٣.

(٣) ابن سعد، الطبقات. ط ليدن ١٩٠٩، ١/ ١ ص٥.

هذا – يروي في طبقاته حديثا آخر – يرويه الطبري – أيضًا يقول فيه النبي ﷺ: «كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث»[١].

وحقيقةُ الأمر أنَّ الاحتمالَين أو الشقين السابقين متلازمان، ومرتبط أحدُهما بالآخر؛ ذلك أن نسب النبي ﷺ يشتمل على عدد أو سلسلة من الأنبياء نعرف منهم، إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام.

ومهما يكن من أمر فإن ثمة حديثا ذُكر فيه «النور المحمدي» ذكرًا صحيحًا، وهو وإن لم يرد في كتب الصِّحاح إلَّا أنه يُعَدّ أصلًا مهمًّا في مسألة أوَّلية النور المحمدي، وأسبقيَّته على الخلق، يقول جابر بن عبد الله –راوي الحديث– «قلت: يا رسول الله! بأبي أنت وأمي! أخبرني عن أول

(١) المصدر السابق: ١/ ١ ص٩٦، والطبري، التفسير، القاهرة ١٣٢٣هـ، ٢١/ ٧٩، ونشير هنا إشارة سريعة إلى مقام U. Rubin بعنوان Pre-existence and Light نشر في: pp. 62-119.، 1975، V،Israel Oriental Studies

ويشتمل على معلومات بالغة القيمة تتعلق بموضوع النور المحمدي، بيد أن إشارتنا السريعة هذه لا تعني أننا نضرب صفحًا عن هذه الدراسة الشاملة أو المستقصية أو نسقطها من الحسبان في دراستنا لهذا الموضوع. وبرغم أننا لا نستطيع أن نتقبل مقالة جولدزيهر التي نعرضها بعد قليل في هذا الموضوع، فإننا نؤكد أن نقد Rubin لهذا المقال، خصوصا نقده لموقف جولدزيهر من أقوال ابن عباس المذكورة، والذي حاول فيه الرجوع بهذه الأقوال إلى أصول أفلاطونية محدثة، هذا النقد يبدو لنا نقدا مفرطا ومتجاوزا للحد. هذا ويمكن الرجوع في مسألة النور المحمدي إضافة إلى المقالات والمؤلفات التي نحيل إليها في هذا الفصل إلى «ماسينيون» في مقاله المنشور بهذا العنوان أيضًا في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، وكذلك كوربان في كتابه En Islam Iranien، انظر في فهرس المصطلحات الفنية الملحق بآخر الكتاب «الحقيقة المحمدية والنور المحمدي».

شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال: يا جابر! إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيّك من نوره»(١).

ونقول: إن مسألة «النور المحمدي» وما طرأ عليها – فيما بعد– من تأويلات أمَدتها بها نظريةُ «الحقيقة المحمدية» تثير في الذهن بعض المفاهيم التي عبَّرت عنها نصوص كثيرة سابقة على الإسلام، واكتسبت من خلالها صورًا شتى، ووجوهًا كثيرة مثل مفهوم الكلمة العيسوية «Logos Spermatikos» الذي حمل القديس جوستان (ت. ١٦٥م) على أن يضفي طابعًا مسيحيًّا خالصًا– وبأثر رجعي– على كل وجوه الحقيقة ومظاهرها في فترات ما قبل ظهور السيد المسيح عليه السلام(٢)، ومثل مفهوم «الحقيقة النبوية» الذي أشرنا إليه من قبل، ويُقصد به هنا استمرار تنقُّل النبوة من نبي إلى نبي إلى أن تستكمل مظهرها الأتم – وبصورة نهائية – في شخص «المسيح»، ومثل عقيدة «الحقيقة النبوية» التي نجدها في قصة كليمنت المزيف المنسوبة إلى كليمنت بابا روما الرابع (ت. ٩٧م)؛ وهي قصة ذات طابع غنوصي واضح، تتخذ موضوعها من مصادر يهودية، ويهودية مسيحية، وفيما يقول Oscar Culmann فإن هذه العقيدة التي رفضتها

(١) إسماعيل العجلوني، كشف الخفاء، بيروت ١٣٥١هـ، ٢٦٥، ٢٦٦؛ والزُّرقاني، شرح المواهب، القاهرة ١٣٢٩هـ، جـ ١، ص٤٦– ٤٧، هذا وللحديث روايات عدة متشابهة، وإن كانت تختلف في الجزء الأخير من الحديث، مثل رواية «إن أول ما خلق الله القلم...» الترمذي، تفسير ٦٨، قدر ١٧؛ أبو داود سنة ١٦؛ ابن حنبل ٥، ٧٣١. ورواية «أول ما خلق الله العقل». وفيما يتعلق بمناقشة ابن تيمية لتفسير الصوفية لهذه الأحاديث راجع مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٣٢؛ ج١٨، ص٣٣٦ –٣٣٨.

(٢) Patrologie grecque VI. 397، B. C.

المسيحية الأرثوذكسية قد ورثها الإسلام وجنى الكثير من ثمارها[١].

ويُعدّ «جولدزيهر» أول من انشغل بالبحث والتفتيش عن آثار أفلاطونية محدثة أو غنوصية في نصوص موضوع «النور المحمدي»[٢].

ونحن من جانبنا لا نجد بأسا في القول بوجود بعض من أوجه الشبه بين هذا الموضوع وموضوعات أخرى مماثلة، وبين اعتقادات قديمة مثل الاعتقادات المانوية، ومثل مفهوم «التناسخ» في الفلسفة الهندية، ولا ننكر أن الإسلام بعد أن سيطر على الديانات الأخرى وطواها تحت جناحه قد تأثر في مسألة النور المحمدي وفي غيرها بمواريث قديمة أو حديثة آلت إليه من هذه الديانات وظهرت في مجال الألفاظ أو أدوات الفهم والتعبير،

(١) O. Clumann, Le Probléeme littéraire et Historique du roman pseudo-clémentin, Paris, 1930. P208sp., 230sp.

ولا مفر لنا من القول بأنه بالرغم من اعتماد كوربان على هذا المصدر، والقيمة التي يضفيها عليه فإننا لا نستطيع بحال أن نوافقه الرأي في قبول مقالة L. Cirillo التي يذهب فيها إلى أن إنجيل برنابا ينقل في هذه المسألة ومسائل أخرى تعاليم يهودية مسيحية صحيحة وموثقة. انظر:

L. Cirillo et Michel Frémaux، L'Evangile de Barnabé، Paris 1977.

(٢) جولدزيهر (Zeitschrift für Assyridologire, 1909, vol XXII, «Neuplatonische und Gnostische Elements Im Hadith» pp. 317-344.

انظر أيضًا: أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة. مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، ١٩٣٤، ص٣٣-٧٥، وانظر كذلك مقالا بعنوان:

"The Influence of Hemetic Litterature in Muslim Thoght" B. S. O. A. S. XIII, 1950, pp. 840-855.

لكننا – برغم ذلك – نرفض نظريات التفسير التاريخي التي تناولت تفسير هذه المواريث في انتقالها للإسلام؛ لأن هذه النظريات أو المناهج تدمر – في نهاية الأمر – جوهر التجربة الروحية في نفس المؤمنين، وتقضي على ذاتيتها واتِّساقها الداخلي.

وشبيه بهذه النَّظريَّات نظريات أخرى سابقة، زعم فيها أصحابها أن التصوف الإسلامي ليس إلَّا أمشاجًا غير متجانسة من الأفكار، ومن السلوك، لا يعرفها الإسلام، ولا تُعرف له، ولقد رأينا كيف أن ماسينيون استطاع – بحقٍّ – أن يُفنّد هذا الزعم، وأن يبرهن على تهافته وزيفه.

ومما يدحضُ منطق هذه النظريات أن القرآن الكريم ينظر إلى الوحي المحمدي على أنه الوحي المؤكد والمتمم لكل الرسالات السابقة: ﴿إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾ [الأحقاف: ٣٠]، وأن المؤمن الحق – في ميزان القرآن نفسه – هو الذي يؤمن بما أنزل على محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين من قبله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ﴾ [البقرة: ١٣٦]. مما يمكن معه القول بأن «الحقيقة النبوية» في سيرها الأزلي في ضمير الأزمان والآباد، وكمفهوم يُعبِّر عنه أو يرمز إليه «النور المحمدي»، هي نتيجة منطقية لهذا الأصل الاعتقادي في القرآن الكريم، حيث تمثل الرسالات النبوية في تتابعها وكثرة مظاهرها المعبرة عن حقيقة واحدة درجاتٍ وأطوارًا تبلغ قِمَّتها – في نهاية الأمر – في هذا

النبيِّ الذي سيُعطَى جوامع «الكَلمِ»[(١)]، والذي يكتمل به الدِّين، وتنتسخ برسالته الشرائع والأديان السابقة عليه.

ومهما يكن من أمر مشكلة التفسير التاريخي لموضوع «الحقيقة المحمدية»، وما أثير حوله من مناقشات عقيمة، لا تنتهي - حسبما نعتقد - إلى شيء ذي بال، فمن المفيد هنا أن نلفت النظر إلى نصوص إسلامية نُقلت إلينا عبر عصور التاريخ الإسلامي، وكانت بمثابة شواهد أو أدلة تؤكد انتباه العارفين بالله من أهل الإسلام لحقيقة «النور المحمدي» ووعيهم المتواصل بأبعادها ودلالاتها العرفانية؛ ففي تفسير جعفر الصادق للآية الأولى من سورة «القلم» التي تبدأ بحرف من الحروف الأربعة عشر، وهي الأحرف النورانية الفردة التي تظهر في مفُتتح تسع وعشرين سورة من سور القرآن -يقول الإمام جعفر: «نون هو نور الأزلية الذي اخترع منه الأكوان كلها، فجُعل ذلك لمحمد ﷺ، فلذلك قيل له ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤] من السورة نفسها -، أي على النور الذي خُصصْت به في الأزل»[(٢)].

---

(١) «أعطيت جوامع الكلم». حديث رواه البخاري، كتاب التعبير ١١، ومسلم مساجد ٥، وغيرها.

(٢) هذا النص مأخوذ من تفسير جعفر الصادق، وهو تفسير ناقص موجود ضمن كتاب حقائق التفسير للسُّلمي، وقد نشر الأب نويّة، تفسير جعفر الصادق في Mélanges de l'université Saint - Josebh بيروت ١٩٦٨. مجلد XLIII، تحت عنوان التفسير الصوفي المنسوب إلى جعفر الصادق (ص٢٢٦). كما ترجم الأب نويّة هذا النص مع اختلاف يسير في كتابه Exégése Coranique et langage mystique (بيروت ١٩٧٠ ص١٦٧). وغنى عن القول إن كلام الإمام الصادق هنا يرتبط ارتباطا وثيقا بمسألة التطابق بين الأحرف النورية والأطهار الأربعة عشر في التشيع الإمامي. =

ويخبرنا سهل التستري - أحد الشيوخ الذين يتردد ذكرهم كثيرا في مؤلفات ابن عربي-[١]، أن الخضر قال له: «خلق الله تعالى نور محمد ﷺ من نوره [...] فبقى ذلك النور بين يد الله تعالى مائة ألف عام، وكان يلاحظه في كل يوم وليلة سبعين ألف لحظة ونظرة، يزيده في كل نظرة نورًا جديدًا ثم خلق منه الموجودات كلَّها»[٢].

وكذلك يؤكدُ الحكيمُ الترمذيُّ أحد معاصري التستري على أَوليَّةِ محمد ﷺ في الوجود، فيقول عن خصوصياته: «فأول ما بدأ «الله تعالى» بدأ ذكره ثم ظهر في العِلم علمه ثم في المشيئة مشيئته ثم في المقادير هو الأول ثم في اللوح هو الأول ثم في الميثاق هو الأول»[٣].

=ومع ذلك، فقد اقتبس علماء أهل السنة أقوال جعفر هذه مع أقوال أخرى له أيضًا وعَدُّوها أقوالا شارحة لحقيقة تنتمي إلى ميراث إسلامي ذي أصل واحد. وسوف نشير في موضع آخر إلى أن كوربان يرجع أيضا إلى أقوال الإمام الخامس محمد الباقر بوصفها مصدرا من مصادر مسألة النور المحمدي، En Islam Iranien، 1، pp 99، 100.

(١) الفتوحات ٢، ص٦٠، ٦٦٢: ٣ ص٤١، ٨٦، ٣٩٥: ٤ ص٢٤٩، ٣٧٦. وكتاب التجليات ط. عثمان يحيى، ٣ ص٣٠٤... وغير ذلك.

(٢) Massignon: Textes inédits cocernant l›histoire de la mystique en pays d›Islâm, Paris, 1929. P39.

وقد حلل Gerhard Böweribg أهمية النور المحمدي في مذهب سهل التستري، وذلك في كتابه The Mystical Vision of Existence in Classical Islam برلين - نيويورك، ١٩٨٠ ص١٤٩ وما بعدها. ونشير هنا بصفة خاصة إلى ص ١٥٠ حيث نلتقي بتفسير التستري للآيات ١٣ إلى ١٨ من سورة النجم.

(٣) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، الفصل الثامن ص ٣٣٧.

والحلاّج (ت. ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) في كتاب الطواسين، وهو يفسِّرُ قوله تعالى: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾ [النور: ٣٥] يماثل بين «المشكاة» المذكورة في الآية الكريمة، وبين شخصية النبي ﷺ، ويماثل بين المصباح الموجود في المشكاة وبين النور المحمدي، ويضفي على البطن الذين ينتمي إليه النبي ﷺ وصف ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾، ومن ثم يشبهه بـ «الشجرة المباركة» التي يوقد زيتها ضوء المصباح كما هو مذكور في الآية الكرية. يقول الحلَّاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت [...] همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، [...] العلوم كلها قطرةٌ من بحره، الحكم كلها غَرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره [..] هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة»[١].

إن تبجيل النبي ﷺ وتوقيره بهذه الصورة التي تنيط به وظيفةٌ كونيةٌ وراء وظيفته الرسالية التاريخية، لم يكن قاصرًا أو محصورًا في دائرة ضيقة من النصوص الصوفية التقليدية، بل كان منتشرا أيضًا في نصوص ذائعة

(١) كتاب الطواسين نشره ماسينيون سنة ١٩١٣ بباريس. وهو عبارة عن طائفة من أقوال الحلاج جُمعت بعد وفاته ويعود تاريخها إلى الفترة الأخيرة من حياته. راجع فيما يتعلق بموضوع هذا الكتاب، الطبعة الثانية من La Passion de Hallâj، باريس ١٩٧٥، ج٣ ص٢٩٧ وما بعدها. والأقوال التي سنوردها منه في موضوعنا هذا مقتبسة من ص٣٠٤ -٣٠٦.

ومشهورة مثل كتاب «الشفاء» للقاضي عياض[١]، الفقيه المالكي الشهير (٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)، وكتاب «المواقف» للأمير عبد القادر الجزائري، الذي جاء بعد القاضي بسبعة قرون، والذي خصَّص فيه موقفًا مختصرًا لتفسيرِ الآية الأولى من سورة الإسراء، خطر له بعد الفراغ منه أنه إذا وقف عليه بعض «من لم يُكشف له سرُّ الحقيقة المحمدية ربما يقول ما قال الحافظ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، لما وقف على شفاء عياض «لقد تغالى هذا المُغيربيُّ». غير أن هذا الخاطر لم يثنِ الأمير عن الإفاضة في الحديث عن الحقيقة المحمدية، فقد رأى في منامه ما يحثُّه على الزيادة في هذا الموقف فزاد فيه وأفاض[٢].

ثم نشأت في عصر ابن عربي - وبسبب من مطالبة الأيوبيين - ظاهرة «المولد النبوي» وأخذت تنمو في اطِّرادٍ منتظمٍ، وقد أثمرت هذه الظاهرة - إبان تلك الفترة - كمًّا هائلًا من قصائد الشعر، منها ما جاء في صورة شعرية متألقة، ومنها ما جاء في صورة ساذجة بسيطة، ويمكن القول بأن مصطلح «النور المحمدي» أو «الحقيقة المحمدية» أخذ تطوره في هذه القصائد، وعلى - كلا المستويين - ضمن ألفاظ موحية أحيانًا، ومعبرة تعبيرًا صريحًا كاملًا عن هذا المصطلح في أكثر الأحيان.

ونضرب لذلك مثلا «تائية ابن الفارض»[٣]، التي يقول فيها وهو

---

(١) القاضي عياض، كتاب الشفاء، دمشق ١٣٩٢/ ١٩٧٢.

(٢) كتاب المواقف، دمشق ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١، ٢١٩، ٢٢٠.

(٣) ابن الفارض، التائية الكبرى، القاهرة ١٣١٠هـ، بشرح النابلسي، على هامش ديوان ابن الفارض، البيت رقم ٦٣١ ص١٧٥، والبيت رقم ٦٣٩، ص١٨٩. وهناك أمثلة =

يتحدث بلسان الحضرة النبوية.

فلا حيّ إلَّا عن حياتي حياته وطوع مرادي كل نفس مريدة

ويقول:

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

غير أنه لا مفر من الرجوع لابن عربي في هذا الموضوع، فهو المصدر الذي سنحيل إليه ونحن نبحث عن مفهوم أكثر وضوحا وتحديدا لهذه العقيدة أو هذا المذهب الذي تمخض عنه مصطلح «النور المحمدي»، وأيضًا علاقات هذا المذهب بمفهوم الولاية ومعناها.

وإذا ما رجعنا إلى الفتوحات وجدنا ابن عربي يطرح في الباب السادس منها - بعنوان: في معرفة بدء الخلق الروحاني - عدة أسئلة تُشكل الإجابة عنها موضوع هذا الباب، وهذه الأسئلة هي: «من هو أول موجود فيه (= الخلق الروحاني)؟ ومِمَّ وجد؟ وفيم وجد؟ وعلى أي مثال وجد؟

=أخرى كثيرة لقصائد المديح النبوي تشتمل على ذكر صريح للحقيقة المحمدية، منها ما نجده في كتاب الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري تأليف على صافي حسين، القاهرة ١٩٦٤ ص٢٣٠ وما بعدها. ومنها قصائد للسيد أحمد البدوي والسيد الدسوقي وغيرهما. وسنكتفي هنا بإيراد بعض الشواهد فقط، لكن الحاجة تمس إلى بحث منهجي منظم في النبوة يتخطى فيه الباحث ميدان الأدب الصوفي ويتجاوزه إلى تجلية الجانب الإيماني الاعتقادي خصوصا في مدرسة الحنابلة أو عند المؤلفين المتأثرين بالاتجاه الحنبلي مثل أبي بكر الآجري (ت٣٦٠/ ٩٧٠) في كتابه: الشريعة. هذا ويشتمل كتاب Annemarie Schimmel's book And Muhammed is His Messenger, Chpel Hill, 1985 على معلومات وفيرة تتعلق بالصور المختلفة لتعظيم النبي ﷺ وتوقيره.

ولم وجد؟ وما غايته؟» ثم يبدأ ابن عربي إجابته ببيان أن بدء الخلق هو «الهباء» - وهو مصطلح يعادل في منظور الشيخ الأكبر مصطلح الهَيُولَي أو المادة الأولى في لغة الفلسفة-[١]، وأن أول موجود في الهباء هو الحقيقة المحمدية الرحمانية، تلك التي «لا أين يحصرها لعدم التحيز»[٢] ثم إن الله تعالى «تجلى بنوره إلى ذلك الهباء، ويُسميه أصحاب الأفكار: «الهَيُولَي الكل»، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل فيه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله، قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] فشبه نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب إليه قبولًا في ذلك الهباء إلَّا حقيقة محمد ﷺ، المسماة بالعقل[٣] فكان (=محمد) سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود... وعين العالم من تجلِّيه»[٤].

(١) الفتوحات، ٣، ص١٠٧.

(٢) الفتوحات، ١، ص١١٨، ج٢، ص٢٢٠ بتحقيق عثمان يحيى.

(٣) هذا التوحيد بين «الحقيقة المحمدية» و«العقل الأول» يعتمد - في الأساس - على توحيد مماثل بين هذين الأمرين تقرره الأحاديث المذكورة في هامش ٣ (ص٩١) من هذا الفصل. ونلاحظ أن ابن عربي يعبر عن هذا التوحيد أو التطابق، برواية أو بأخرى من روايات الحديث حسب سياق المقام. انظر على سبيل المثال، الفتوحات ١، ص١٢٥ «أول ما خلق الله العقل»، والفتوحات ١، ص ١٣٩ «إن أول ما خلق الله القلم».

(٤) الفتوحات ١، ص ١١٩ جـ ٢، ص٢٢٦، ٢٢٧ بتحقيق عثمان يحيى. ويختم ابن عربي عبارته هذه بما يُشعر بسمو مكانة على بن أبي طالب، وذلك في قوله: «وأقرب الناس إليه (= محمد ﷺ) علي بن أبي طالب». انظر تعليق عثمان يحيى على هذه الفقرة، (ج٢، ص٢٢٧، سطر ٦). وأيضًا مقدمته لها الجزء ص٣٦ حيث يلاحظ فرقا بين رواية الأصل =

وكذلك يتضمن الباب الحادي والسبعون بعد الثلاثمائة (الفصل التاسع في العالم وهو كل ما سوى الله، وترتيب العالم ونظامه) شرحًا مطوَّلًا عن ميلاد الكون يبين فيه ابن عربي الظهورات المتتابعة لصور الموجودات التي قبلها «العماء» وظهرت فيه، والعماء - فيما يقول ابن عربي - ليس إلَّا نَفَس الرحمن، وأول كائن في هذا العماء هو القلم الإلهي أو العقل الأول الذي هو «الحقيقة المحمدية»، وهو «الحق المخلوق به» وهو «الروح القدس الكلي» وهو «مستوى الأسماء الإلهيات»[1]، وكتاب «عنقا مُغْرب» - وهو

=الأول لكتاب الفتوحات ورواية الأصل الثاني، في إيراد هذه الفقرة. (انظر ط١٢٩٣ هـ من الفتوحات، جـ١ ص١٥٤)، ففي رواية الأصل الأول زيادة ذات صبغة شيعية، وهذه الزيادة تختفي من الأصل الثاني. ونحن نلفت النظر هنا إلى أن الأصل الأول للفتوحات لا نعرفه إلَّا من خلال مخطوط يرجع تاريخ نسخه إلى ما بعد وفاة ابن عربي، (كان الفراغ من كتابة هذه النسخة سنة ٦٨٣هـ). وعليه فلا يُعَدّ هذا الأَصل موثقا مثل الأصل الثاني الذي يرجع تاريخه إلى سنة ٦٣٦هـ والذي نمتلك منه نسخة خطية أصلية بخط ابن عربي نفسه. أما فيما يتعلق بقضية تحقيق هوية (ختم الولاية) - والتي سنتناولها في موضع لاحق- فإن العبارة السابقة قد أمدت حيدر آملي بمعطيات في هذا الموضوع انتهت به إلى تقديم ابن عربي في صورة المتناقض مع نفسه. انظر نص النصوص ص ١٩٥.

(١) الفتوحات، ٣، ص٤٣، ٤٤٤. ونجد في هذا الموضع أيضًا «التطابق» الذي تحدثنا عنه في هامش ٣ من ص٩٧، كما نجد فيه أيضًا مصطلحات فنية أخرى مقتبسة من شيوخ سابقين، فمثلا مصطلح «علم الحق المخلوق به كل شيء» يعود به ابن عربي في الفتوحات (٣: ٧٧) إلى ابن برجان (ت٥٣٦/ ١١٤١)، الذي يسميه: الحق، أخذا من الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، كما يعود به أيضًا إلى الإمام سهل بن عبد الله التستري، ويسميه: العدل. وفي التدبيرات الإلهية (ط نيبرج ص٢١١) يطالعنا كذلك وصف لدرجات النشأة الكونية، ولكن مع المضاهاة بينها وبين نشأة الإنسان، وفي هذا الوصف يشير ابن عربي إلى أولية «الحقيقة المحمدي».

كتاب من كتب ابن عربي يتخذ من ختم الولاية موضوعًا محوريًّا، ومسألة مركزيَّة - يتضمن سلسلةً من العبارات ذات دلالة بالغة الوضوح على هذه المسألة، يقول الشيخ في هذا الكتاب: «الروح المضاف إلى الحق، جاء في القرآن الكريم ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٩] الذي نفخ فيه في عالم الحق، وهي الحقيقية المحمدية[١]، والنبي ﷺ هو الجنس العالي إلى جميع الأجناس، والأب الأكبر إلى جميع الموجودات والناس وإن تأخرت طينته»[٢]، و«برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية في الحضرة الأحدية»[٣]، «فأوجد الحقيقة المحمدية... ثم سلخ العالم منها»[٤].

وكذلك نجد الفصل الأخير من كتاب «الفصوص» شديد الوضوح في هذا الموضوع، فمحمد ﷺ هو «أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بُدئ به الأمر وخُتم، فكان نبيًّا وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبين»[٥].

(١) عنقا مغرب، القاهرة، ١٩٥٤ ص٤٠.

(٢) السابق، ص٤١.

(٣) السابق، ص٣٦.

(٤) السابق، ص٣٧، وانظر أيضًا ص٥٠، ٥١.

(٥) الفصوص (١)، ص٢١٤، انظر أيضًا: كتاب التذكرة، تحقيق وترجمة: R. Deladriére باريس ١٩٧٨، الفصل الثاني (La Réalité Principielle de l'Envoyé). وفي اعتقادنا أن هذا الكتاب لا يمكن أن ينسب إلى ابن عربي وإن كان يشتمل على ملامح مذهبه ويقتبس كثيرا من نصوصه. وفيما يتعلق بمشكلة نسبة هذا الكتاب لابن عربي راجع رأى Denis Gril المنشور في: Le bulletin critique des Annales Islamologiques, t XX, 1984, pp. 337-339.

ولا مفر لنا من الحديث عن مفهوم آخر مكمل لمفهوم الحقيقة المحمدية، ومرتبط به أوثق ارتباط، إنه مفهوم «الإنسان الكامل»: «فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم، وهو محل النقش، والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته، وسماه خليفة من أجل هذا؛ لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلَّا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالَم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[1]، وينطبق مصطلح «الإنسان الكامل» - انطباقًا تامًّا - على الإنسان

(١) الفصوص١، ص٥٠. انظر فيما يتعلق بالإنسان الكامل: رينولد. أ. نيكولسون، دراسات في التصوف الإسلامي (بالإنجليزية) كمبردج ١٩٢١، الفصل الثاني؛ أ. عفيفي: The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi, Cambridge, 1939, chap II؛ ماسينيون: L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatogique 1948، أُعيد نشره في Opera minora بيروت ١٩٦٣، ١، ص١٠٧ -١٢٥؛ انظر أيضًا: هـ. هـ. شيدر: "Die Islamishce Leher vom Volkommenen Menshen", Z. D. M. G. 79, 1925 pp. 192-268, T. Izutsu, Sufism and Taoism, Tokyo, 1966, chp. 15-17. وكذلك مقال: ر. أرنالديز في دائرة المعارف الإسلامية (ط. الثانية)، ومقال سعاد الحكيم في الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت ١٩٨٦، ١ ص١٣٤ -١٤٨، وأيضًا Masataka Takeshita نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل (بالإنجليزية) طوكيو ١٩٨٧. هذا وقد ترجم Titus Burckhardt الفقرة التي أوردناها من الفصوص بشكل يختلف قليلا عن ترجمته للفقرة ذاتها في كتابه (La Sagesse des prophétes, Paris, 1955, p25) وهو ترجمة فرنسية -جزئية- لكتاب الفصوص، كما أهمل في ترجمته لكتاب الكامل لعبد الكريم الجيلي (De L'Homme Universel, Lyon 1953) الباب الستين الذي خصصه المؤلف لمعالجة قضية الإنسان الكامل راجع: =

الذي يكون بالفعل – وليس بالقوة – في كل ما خلق له، أي الإنسان الذي يحقق – بالفعل – صورته الإلهية الأصلية، فالله تعالى «خلق آدم على صورته»[١]، ومن هنا كان الإنسان «مجمع البحرين»، ويجمع في ذاته بين الحقيقة العليا والحقيقة الدنيا، «فكأنه برزخ بين العالم والحق»[٢]، والإنسان الكامل هو «القرآن»[٣]، و«عمد السماء»[٤]، و«الكلمة الجامعة»[٥]؛ إذ العالم كله كلمات الله في الوجود، والإنسان الكامل ينطوي عليها في طبيعته الكاملة[٦].

=الإنسان الكامل القاهرة ١٩٤٩، ص٤٤–٤٨.

(١) ابن حنبل، ٢، ص٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، البخاري، كتاب الاستئذان باب ١، وهذا الحديث يتناوله ابن عربي بالشرح في كثير من مؤلفاته، الفتوحات، ١، ص١٠٧ ومواضع أخرى. أما تسمية الإنسان الكامل بـ «مرآة الله» – وهي تسمية أخرى له بما هو صورة إلهية – فإنها تعتمد أيضًا على حديث: «إن أحدكم مرآه آخيه»، الترمذي، كتاب البر ١٨، انظر الفتوحات ١، ص١١٢، ٣، ص١٣٤.

(٢) إنشاء الدوائر، ط. نيبرج ص٢٢.

(٣) الفتوحات، ٣، ص٩٤، وحقيقة الأمر أن هذه التحديات لا تنطبق – في كتابات ابن عربي – إلَّا على حقيقة النبي ﷺ، فهو المقصود من الإنسان الكامل المتصف بالصفات السابقة. ويظهر هذا المعنى أيضًا في نص آخر (الفتوحات، ٤، ص٢١)، يقول فيه ابن عربي: «فمن أراد أن يرى رسول الله ﷺ ممن لم يدركه من أمته، فلينظر إلى القرآن فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه والنظر إلى رسول الله ﷺ، فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يُقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب». وهذه المطابقة بين ذاته ﷺ وبين القرآن يؤيدها حديث عائشة حين سئلت عن خُلُقه فقالت: «كان خُلُقه القرآن».

(٤) الفتوحات، ٣، ص٤١٨ (ومن أجل ذلك سمي أيضًا «شجرة»، انظر: اصطلاحات الصوفية، مصطلح «شجرة»).

(٥) الفتوحات، ٢، ص٤٤٦.

(٦) الفتوحات، ١، ص ٣٦٦؛ ٤ص، ٦٥.

إن هذه العبارات لا تنطبق إلَّا على الحقيقة المحمدية فقط؛ لأنها الحقيقة الوحيدة التي تتصف بهذه الأوصاف المذكورة ابتداءً، وعلى أتمِّ الوجوه وأكملها، غير أن هذه الأوصاف يمكن أن تفي - بصورة أو بأخرى - بالتعريف بمفهوم «القطب» أو مفهوم أي كيان روحي آخر، يتولى وظيفة القطب، ويقوم بمَهمَّتِه الكونية.

وكيفما كان الأمر فإن هذين المصطلحين: الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ليسا مجرد مصطلَحَينِ مترادِفين على معنى واحد، وإنما يعبران عن رؤيتين أو منظورين مختلفين؛ فالمصطلح الأول ينظر إلى الإنسان في صورته الأصلية، بينما ينظر إليه المصطلح الثاني بما هو قصد أو غاية، أي باعتباره «خليفة» عن الله تعالى.

وإذن فالكمال المقصود في الإنسان الكامل لا ينبغي أن يؤخذ بالمعنى الخُلُقي، أي بالمعنى المتَّصل بالفضائل البطولية، وإنما بمعنى «التمام» أو «الكمال»[1]، وهذا الكمال - في حقيقته - لا يحصُلُ إلاَّ لمحمد ﷺ، فهو خاص به، وهو المظهر الأتمُّ الجامع للحقيقة المحمدية، لكنه أيضًا، وبتقدير آخر، يمثل الغاية القصوى التي تنشدها وتنتهي إليها كل حياة روحية، وكذلك هو يمثل معنى الولاية وحَدَّها الحقيقي؛ فولاية الولي لا

(١) الحقيقة المحمدية والمظهر الحيواني للإنسان والإنسان الكامل دوائر تتوازي - بالتبادل- مع الدرجات التي أشارت إليها الآيات الكريمة: ٤، ٥، ٦ من سورة التين، وهي الخلق في أحسن تقويم، والارتداد إلى أسفل سافلين، والصلاح بالإيمان والعمل الصالح: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾﴾.

تعني شيئا أكثر من مجرد الاشتراك أو الوراثة في ولاية النبي.

ولقد رأينا من قبل كيف أن هذه الوراثة تحصل بطريق مباشر أو غير مباشر، ولا يقال في أحد من أهل هذه الطريقة: إنه محمديٌّ إلَّا لشخصين:

- إمَّا شخص اختُصَّ بميراث علم من حكم لم يكن في شرع قبله.

- وإمَّا شخص جمع المقامات ثم خرج عنها إلى «لا مقام» (إشارة إلى الآية ١٣ من سورة الأحزاب)[١] كأبي يزيد وأمثاله، فهذا أيضًا يقال فيه: «محمدي»[٢].

ونلاحظ في هذا النص أن كلمة «محمدي» في الحالة الأولى لها دلالة محددة، فهي تنطبق على هؤلاء الذين طبقوا حكما من أحكام الشريعة المحمدية فأثمر في قلوبهم علما إلهيا، أي طبقوا من شريعته ﷺ حكما لم يكن موجودًا في الشرائع السابقة، ولا مطابقًا لحُكم من أحكامها[٣]، وهذه

(١) ﴿يَٰٓأَهۡلَ يَثۡرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمۡ﴾ ونحن نعتمد هنا على تفسير ابن عربي لهذه الآيات في أكثر من موضع من مؤلفاته (الفتوحات، ٣، ص١٧٧، ٢١٦، ٥٠٠، ٤ ص ٢٨، مواقع النجوم ص١٤١ ... إلخ).

ويشير ابن عربي إلى هذا المقام في رسالة «الولاية والنبوة» (تحقيق ودراسة حامد طاهر ص٢١) بقوله: «وليس وراءه مقام ولا مرمى إلَّا مقام مالا يقال، وهو في سورة الأحزاب». وبرغم إشارة ابن عربي هذه فإن محقق الرسالة لم ينتبه للمقصود من هذا المقام.

(٢) الفتوحات، ١، ص٢٢٣ (ج٣ ص٣٥٨ وما بعدها بتحقيق عثمان يحيى).

(٣) حسبما يبين ابن عربي في نص سابق على هذا النص مباشرة، فإن الأحكام الشرعية في الإسلام تتضمن، أو تتطابق في جانب منها مع ما جاءت به الشرائع السابقة من أحكام. وبرغم هذا التطابق، فإن وجوب تعبد المسلم بها نابع من حيث إنها شرع قرره محمد، لا من حيث إنها جزء من التوراة -مثلا- أو إن هذا النبي أو ذلك قررها في بعثته. هذا =

الحالة تتعلق بمحمد ﷺ في إطار وجوده الزمني التاريخي.

أما في الحالة الثانية فإن كلمة «محمدي» تنطبق – على عكس الحالة الأولى – على الأولياء الذين قطعوا كل مقاماتِ الطريق الرُّوحي، وها هنا ترتبط كلمة «محمدي» ارتباطًا وثيقًا بمعنى الحقيقة المحمديَّة ذاتها.

ويتابع ابن عربي حديثه –بعد ذلك– فيقول: «وما عدا هذين الشخصين» (ممن لا يقال فيه محمدي بواحد من المعنيين السابقين) فينسب إلى نبي من الأنبياء السابقين، ولهذا ورد في الخبر «إن العلماء ورثة الأنبياء»[1]، ولم يقل ورثة نبي خاصٍّ، والمخاطب بهذا علماء الأمة، وقد ورد أيضًا بهذا اللفظ قوله ﷺ: «علماء هذه الأمة كأنبياء بني إسرائيل».

ولكن هل يتميز الأولياء الذين يرثون من محمد ﷺ إرثًا مباشرًا بخصائص تميزهم عن غيرهم من الأولياء الذين يرثونه ﷺ بتوسط أنبياء آخرين؟

في جواب هذا التساؤل يقرِّرُ ابن عربي – وهو بصدد حديثه عن معنى السكينة – أن السكينة لم تنزل على بني إسرائيل نزولًا مباشرًا، أي

=وتطالعنا فكرة: العلوم الروحانية التي يورثها العمل بالعلوم الشرعية – والتطابق الرمزي بين طبيعة هذين النوعين من العلوم – في كتاب الفتوحات، خصوصا «الأبواب ٦٨ – ٧٢». كما تطالعنا في كتاب «التنزلات الموصلية» (طبع بالقاهرة عام ١٩٦١ بعنوان «لطائف الأسرار». بتحقيق أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور). وسوف نتناول في موضع آخر قضية العلاقة بين الشريعة والطريقة.

(١) البخاري، كتاب العلم، باب ١٠ ابن ماجه، المقدمة باب ١٧. وقد ورد الحديث بروايتين غير مذكورتين في الصحاح، وقد مر بنا (ص٧٨ هامش ١) أن العبارة الغامضة التي وضع ابن عربي رسالة الأولياء شرحا لها هي العبارة المعزوة إلى الشيخ المهدوي وهي «علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم».

لم تنزل على قلوبهم، وإنما نزلت في مكان بعيد عن قلوبهم، هو التابوت: ﴿أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٤٨]. لكنها نزلت على قلوب المؤمنين من أمة محمد ﷺ نزولًا مباشرًا.

وهذا هو الفرق - فيما يقول ابن عربي- بين هذين الفريقين من الأولياء «فكانت آيات بني إسرائيل ظاهرة وآياتنا في قلوبنا[١]، وهذا هو الفرق بين الورثة المحمديين، و[ورثة] سائر الأنبياء؛ فورثة الأنبياء يُعرفون في العموم بما يظهر عليهم من خَرْق العوائد[٢]، ووارث محمد ﷺ مجهول في العموم، معلوم في الخصوص؛ لأن خَرْق عادته إنَّما هو حال وعلم في قلبه، فهو في كلِّ نَفَس يزداد علمًا بربه علم حال وذوق، ولا يزال كذلك»[٣].

غير أن هذا الفَرق الأوليّ بين الورثة المحمديين وورثة الأنبياء لا يشكل إلَّا نقطة ابتداء ينطلق منها ابن عربي في دراسة لتصنيف الأولياء وبيان طبقاتهم ونماذجهم، وسوف يضع الشيخ الأكبر أيدينا على فروق حاسمة بين هذه النماذج في دراسته التي يتابعها في نصوص أخرى متفرقة في مؤلفاته.

* * *

(١) ترتبط تفرقة ابن عربي - في نماذج الأولياء- بين «الورثة المحمديين» و«ورثة الأنبياء» الآخرين بالتفرقة التي تبدو في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [فصلت: ٥٣].

(٢) تعني هذه الكلمة - في أدق معانيها - تعطيل القوانين الطبيعية وتوقفها، فهذه القوانين - فيما يرى ابن عربي، وأيضًا فيما يرى معظم المتكلمين - ليست أكثر من اطرادات منتظمة يترجمها العقل في صورة سلسلة من العلل والمعلولات. وهذه القوانين الطبيعية - في هذا الإطار- لا تقيد بحال من الأحوال قدرة الله تعالى وكذلك «المعجزة» لا تصدم طبائع الأشياء وإن كانت تصدم فكرتنا وعادتنا التي تعودناها حيال فهذه الأشياء.

(٣) الفتوحات، ٤، ص٥٠.

الفصل الخامس

ورثــة الأنبيــاء

جاء في سفر الخروج «إصحاح ٢٩ - ٣٥» من الكتاب المقدس: «ولما نزل موسى من جبل سيناء، ولوْحا الشهادة في يده عند نزوله من الجبل لم يكن يعلم أن بشرة وجهه قد صارت مشعة من مخاطبة الرب له، فرأى هارون وجميع بني إسرائيل موسى، فإذا بشرة وجهه مشعة، فخافوا أن يقتربوا منه [....] ولما انتهى موسى من مخاطبتهم جعل على وجهه حجابا».

لهذه القصة التوراتية أشباه ونظائر في بعض القصص الإسلامي[1]، وابن عربي نفسه يستند إلى فحوى هذه القصة ومضمونها، ويتخذ منها مثلًا يوضح به اتجاهاته العامة التي تحدثنا عنها في نهاية الفصل السابق، يقول: «وموسى عليه السلام لما جاء من عند ربه كساه الله نورا على وجهه يُعرف به صدق ما ادعّاه، فما رآه أحد إلَّا عمى من شدّة نوره، فكان يتبرقع حتى لا يتأذى الناظر إلى وجهه عند رؤيته، وكان شيخنا أبو يَعْزى بالمغرب موسوي الورث فأعطاه الله هذه الكرامة فكان ما يرى أحد وجهه إلَّا عمي، فيمسح الرائي إليه وجهه بثوب مما هو عليه فيرد الله عليه بصره.

وممَّن رآه فعمى شيخنا أبو مدين - رحمة الله تعالى عليهما- حين رحل إليه، فمسح عينيه بالثوب الذي على أبي يعزى فردّ الله عليه بصره.

(١) الثعلبي: قصص الأنبياء: ١٣٧١هـ، ص١٢٣، ١٢٤.

وخَرْق عوائده بالمغرب مشهور، وكان في زماني وما رأيته[1]، لما كنت

---

(١) أبو يعزي هو أحد شيوخ أبي مدين. وانظر فيما يتعلق بأبي يعزي V. Loubignac في مقاله Un saint berbére, Moulay Bou Azza, Hespéris, 1944, vol XXXI، والتادلي: «التشوف إلى رجال التصوف» ط. أحمد التوفيق ص٢١٣-٢٢٢: وأيضًا E. Dermenghem في كتابه Le Culte des siants dans I'Islam maghrebin ط٢، باريس ١٩٨٢، ص٥٩-٧٠. ويذكر A. Bel (في مقاله: سيدي أبو مدين وشيخه الدقاق في فاس، المنشور في: Mélanges René Basset باريس ١٩٢٣، جـ ١، ٣١-٦٨) أنه يوجد مؤلَّف كامل - غير مطبوع- عن أبي يعزي ألفه أبو العباس أحمد التادلي (المتوفى سنة ١٠١٣/ ١٦٠٤). وهو غير التادلي المشار إليه آنفا والذي عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) بعنوان: كتاب المعزي في مناقب الشيخ أبي يعزي. وقد أتيح لنا أن نلقي نظرة فاحصة على مخطوطتين من هذا الكتاب موجودتين في دير التومليلين (Abbey of Toumliline). وبهذه المناسبة أقدم شكري لسماحة الأب أمين مكتبة الدير على ما أسداه لنا من خدمات. هذا وتوجد الآن طبعة ممتازة بتحقيق أ. التوفيق (الرباط ١٩٨٩) لكتاب «دعامة اليقين» لأبي العباس العزفي (المتوفى ٦٣٣هـ). وفيما يتعلق بالملابسات الاجتماعية والسياسية التي دفعت أسرة العلويين إلى الاهتمام بهذا الولي، يُراجع:

Fondateurs, insurgés du Maghreb, Jacques Berque: Ulémas, Paris, 1982.

ويبدو من كلام ابن عربي عن الشيخ أبي يعزي أنه زار هذا الشيخ أو لقيه، غير أن ما يتناقله المؤرخون -عادة- في تاريخ وفاة الشيخ أبي يعزي (٥٧٢/ ١١٧٧) لا يستقيم مع افتراض وجود هذا الشيخ حيا في أثناء فترة وجود ابن عربي في المغرب: ففي هذا العام (٥٧٢هـ) كان عمر ابن عربي سبعة عشر عاما، وكان لا يزال يقيم في مدينة إشبيلية، ولم يُعرف عنه أنه غادر بلدته - بالأندلس- وفارقها إلى بلاد المغرب في تلك الحقبة من حياته. ولا مفر لنا من القول بأن ما يصرح به ابن عربي في هذا الموضع - ومواضع أخرى مشابهة- إن هو إلَّا خطأ وقع فيه الشيخ وهو يؤرخ لمراحل حياته العلمية والروحية. ومن المحتمل أن يكون ابن عربي قد خلط بين «أبي يعزي» وابنه =

عليه من الشغل؛ وكان غيره من الأولياء المحمديين ممن هو أكبر منه في العلم والحال والقرب الإلهي لا يعرفهم أبو يعزي ولا غيره»[١]. وفي نص آخر يتعلق بالوراثة الموسوية يلفت ابن عربي نظرنا إلى كيفية وراثة الأنبياء فينبه إلى أن الإرث النبوي قد يكون -أحيانا- إرثا كاملا، وقد يكون أحيانا أخرى إرثا جزئيا[٢]، وأن إرث الولي من النبي - كليا أو جزئيا- يرتبط في الأساس بالأنموذج الروحي الذي يمثله النبي المورث ويختص به. ولا يدع ابن عربي علاقة الإرث بين الولي وأنموذجه النبوي إلى مجرد الانتماء للنبي، وإنما يقارنها بالأسباب والصلات التي تحكم نظام الإرث في علم المواريث. والعلاقة بين الولي وبين إرثه النبوي علاقة تؤثر في سلوك الولي وتطبعه بخصائص معينة لا تخطئها العين. وإذا كان ابن عربي قد أفرد بابا كاملا من الفتوحات لمعرفة الأولياء العيسويين[٣]، وهم الأولياء

=«أبي علي»، فهذا أدعى للقبول والتصديق. أما عن الشيخ أبي مدين (ت ٥٩٤/ ١١٩٧) فيراجع مقال G. Marcais، في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية). وبرغم أن كلا من أبي مدين وابن عربي لم يلتق أحدهما بالآخر - في عالم الأشباح - فإن ابن عربي يَعُدُّه واحدا من شيوخه ويذكره في مواضع كثيرة من كتبه. (الفتوحات ١، ص٢٢١؛ ٣ ص٦٥، ٩٤، ١١٧، ١٣٠، ١٣٦، ٤ ص١٣٧، ١٤١، ١٩٥، محاضرة الأبرار، بيروت ١٩٦٨، ١ ص ٣٤٤، مواقع النجوم ص١٤٠... إلخ).

(١) الفتوحات ٤ ص ٥٠، ٥١.

(٢) الفتوحات ١، ص٤٨٢ «فتتفاضل الورثة في الميراث بحكم طبقاتهم: فمن الورثة من يحوز المال كله، والوارث النصف، والربع، والثمن، والثلث، والسدس إلى غير ذلك».

(٣) الباب السادس والثلاثون من الفتوحات (ج١، ص٢٢٢-٢٢٦)، ج٣ ص٣٥٦ - ٣٨٩ط. عثمان يحيى).

الوارثون عيسى عليه السلام وراثة كاملة أو ناقصة، فإننا - من جانبنا- نتناول هذا الباب بشيء من التحليل بغية معرفة الإطار الذي يناقش فيه ابن عربي مسألة الإرث في وجوهها المختلفة. وذلك على الرغم مما يتسم به محتوى هذا الإطار - أحيانا- من خلط أو فقدان للاتساق المنطقي.

يذهب ابن عربي إلى أن وصف «عيسوي» يوصف به - في المقام الأول- أتباع عيسى عليه السلام من الحواريين؛ على أن مناط الوصف بهذا الاسم ليس مرده إلى الجانب التاريخي أو الفترة الزمنية التي ظهر فيها عيسى عليه السلام لأن من هؤلاء العيسويين مَن عمَّر وامتدت به الحياة- كما يقول ابن عربي - حتى أدرك شرع محمد صلى الله عليه وسلم، وآمن به واتبعه، ومنهم من لا يزال موجودا بيننا حتى اليوم، وسنعرف - فيما بعد- أن ابن عربي يحدثنا عن ظاهرة المعمرين هذه بوصفها إحدى خوارق العادات. وهؤلاء المعمرون - فيما يرى الشيخ الأكبر - قلة أو استثناء من القاعدة، ولذا يرثون ميراثا مزدوجا، يرثون من عيسى عليه السلام ميراثا مباشرا من غير حجاب، مضافا إلي ما يرثونه منه أيضا ولكن بتوسط محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هنا يتميز العيسويون الأوائل بفتحين مختلفين، أو إن شئت بنورين، وأيضًا بذوقين متغايرين. وإلى جوار العيسويين الأوائل يوجد العيسويون الثواني، وهم الأولياء العيسويون الذين وُلدوا في الإسلام، وهؤلاء لهم ميراث واحد فقط، يرثون من عيسى عليه السلام بتوسط محمد صلى الله عليه وسلم، وأخص خصائص هؤلاء - فيما يقول ابن عربي - «توحيد التجريد من طريق المثال»، لأن «وجود عيسى عليه السلام لم يكن عن ذكر بشري، وإنما كان عن تمثُّل روح في صورة

بشر، ولهذا غلب على أمة عيسى بن مريم عليه السلام، دون سائر الأمم، القول بالصورة، فيصورون في كنائسهم «مُثُلا» ويتعبدون أنفسهم بالتوجه إليها - فإن أصل نبيهم عليه السلام كان عن تمثُّل، فسرت تلك الحقيقة في أمته إلى الآن، ولما جاء شرع محمد ﷺ ونهى عن الصور، وهو ﷺ قد حوى على حقيقة عيسى، وانطوى شرعه في شرعه، فشرع لنا ﷺ أن نعبد الله كأنا نراه، وأدخله لنا في الخيال، وهذا هو معنى التصوير، إلَّا أنه نهى عنه في الحس أن يظهر في هذه الأمة بصورة حسية»[1].

ومعنى ذلك أن عبادة الله تعالى كأنا نراه، أي العبادة مع تدخل قوة الخيال أو ملكة الخيال، هذه العبادة في مظهرها الإسلامي هذا، جزء من التشريع العيسوي، متأيد بالشريعة المحمدية.

ولعل في قوله ﷺ، وهو يجيب عن سؤال جبريل عن الإحسان «اعبد الله كأنك تراه»، إشارة لما تقدم، إذ يلاحظ ابن عربي أن هذا القول لم يتوجه إلينا مباشرة، وإنما بتوسط مخاطبة جبريل، فجبريل هو المخاطب مباشرة بالعبادة على هذا النحو، وهو نفسه الذي تمثل لمريم بشرا سويا. ونفخ فيها كما ورد في القرآن الكريم في قصة خلق عيسى عليه السلام[2]، فكأن

---

(١) هذه الفقرة تشير إلى حديث جبريل الذي يقول فيه النبي ﷺ عن الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه»، البخاري، كتاب التفسير (تفسير سورة لقمان) باب ٣١؛ كتاب الإيمان باب ٣٧... إلخ. ولكلمة «كأن» في هذا الحديث دلالة مهمة، فهي تجيز استعمال «الخيال» في الروحانيات.

(٢) فيما يتعلق بتفسير ابن عربي للآية القرآنية (مريم: ١٧) التي تتحدث عن خلق عيسى، راجع فصوص الحكم ١، ١٣٨، ١٣٩.

في إجابته ﷺ عن سؤال جبريل بقول «اعبد الله كأنك تراه» تذكيرا أو إشارة إلى هذا المعنى.

أما الجزء الثاني من الحديث وهو «فإن لم تكن تراه فإنه يراك» فهو أمر خاص بأمة محمد ﷺ، بل هو من أصول هذه الأمة. والولي العيسوي بما هو مسلم لا يمكن له - بطبيعة الحال- أن يتجاهل هذا الجزء الثاني من حديث جبريل أو يتغافل عنه، لكنه بما هو ولي فإن الأمر المتضمَّن في الجزء الأول من الحديث «اعبد الله كأنك تراه» هو الذي يحدِّد الصورة التي يكون عليها سيره إلى الله تعالى.

ولا يكاد ابن عربي يفرغ من تقسيماته هذه حتى يلفت نظرنا إلى شيخه أبي العباس العُرْيَبي[١] كأنموذج أو مثال لهذه الولاية، إذ كان عيسويا في أخريات حياته؛ ثم يكشف ابن عربي عن بعض مراحل معينة مرَّ بها هو - نفسه - في حياته الروحية الخاصة فيقول عن نفسه إنه كان في بدايته عيسويا ثم نُقل إلى الفتح الموسوي، ثم - من بعد ذلك - إلى هود عليه السلام، ثم ورث من جميع الأنبياء واحدا وراء الآخر حتى ورث في نهاية الأمر محمدا ﷺ. وسوف نعرض في مناسبات أخرى من بحثنا هذا بعض العناصر التي تكمل مفهوم العلاقة الخاصة، بل شديدة الخصوص بين ابن عربي والمسيح عليه السلام. ونكتفي الآن بالقول بأن تأكيد ابن عربي على

(١) هذا الشيخ يذكره ابن عربي كثيرًا في مؤلفاته، وأحيانًا يورده بكُنيته «أبي جعفر». وقد خصص له أول ترجمة من تراجم كتاب «روح القدس» (دمشق ١٩٦٤ ص٤٦ - ٤٨)، انظر أيضًا: الفتوحات ١ ص ١٨٦؛ ٢ ص١١٧؛ ٣ ص ٢٠٨، ٣٣٦، ٥٣٩؛ ٤ ص ١٢٣.

أمر هذه العلاقة التي كشفت عنها النصوص المقتبسة آنفا، سوف يزداد وضوحا في نصوص وفقرات أخرى من كتاب الفتوحات يصرح فيها ابن عربي بأن المسيح هو «شيخه الأول» منذ دخوله في طريق القوم[١].

ولقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مسألة «امتداد الحياة» بصورة خارقة للعادة لدى بعض الأشخاص، وأن من هؤلاء من لا يزال حيا يعيش في أمة الإسلام كشاهد على الوحي الإلهي في الأمم السابقة. ونبين هنا أن ابن عربي يعود إلى هذه المسألة كرَّة أخرى ليقول: إن «في زماننا، اليوم، جماعة من أصحاب عيسى عليه السلام، ويونس عليه السلام، يحيون وهم منقطعون عن الناس»، وإنَّه رأى بنفسه أثرا من آثار شخص من قوم يونس كان يمشي أمامه على ساحل البحر. يقول عنه ابن عربي: «فَشَبَرْتُ قدمه في الأرض فوجدت طول قدمه ثلاثة أشبار، ونصفا، وربعا بشبري». ولقد قص عليه صديقه أبو عبدالله بن خزر الطنجي أنه لقي هذا الشخص الغريب – من قوم يونس – وأن هذا الشخص أخبرهم عن أمور تحدث في الأندلس في عام ٥٨٥هـ (وهو العام الذي لقى فيه ابن عربي هذا الشخص الغريب) وعام ٥٨٦هـ، وكان أن حدثت هذه الأمور كما قال، لم يتغير من كلامه حرف واحد[٢].

(١) الفتوحات، ١ ص١٥٥؛ ٣ ص ٤٣، ٣٤١، ٤ ص ٧٧.

(٢) ترد هذه القصة بعينها مرة أخرى في الفتوحات، ٢ ص٤١٥. وهذا يقابل عام ٥٨٥ وعام ٥٨٦ من الهجرة عامي: ١١٨٩، ١١٩٠ من التقويم الميلادي. وفي هذا التاريخ استطاع أبو يوسف، يعقوب المنصور (ثالث أمراء الموحدين) أن يصد هجمات البرتغاليين والقشتاليين في شرقي الأندلس.

ويحدثنا ابن عربي – في رواية ينتهي بإسنادها إلى ابن عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]. عن واحد من هؤلاء المعمرين من أتباع عيسى بن مريم، غير أنه ينبهنا إلى أن هذه الرواية وإن طُعن في طريق ثبوتها إلَّا أن هذا الطريق صحيح عنده «كشفا»، أو –كما يقول – «صحيح عند أمثالنا كشفا». وفحوى هذه الرواية، أن عمر بن الخطاب وجه كتابا إلى «نضلة بن معاوية الأنصاري» الذي كان موجودا في العراق على رأس جيش هناك، يطلب منه الإغارة على ضواحي «حلوان» بالعراق. وبعد أن أتم «نضلة» مهمته، وأثناء سيره بالغنائم، لجأ إلى سفح جبل ليدرك العصر قبل غروب الشمس، فلما أذن سمع من الجبل صوتا يردد معه الأذان.

وحين قال نضلة: أشهد أن محمدا رسول الله، قال الصوت: أشهد أن محمدا رسول الله، هو الدِّين، وهو الذين بَشَّرنا به عيسى بن مريم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وعلى رأس أمته تقوم الساعة». ثم ما لبث الجبل أن انفلق، وأطلَّت هامة الرجل الذي كان يردد الأذان – ولا يُرى شخصه – وقال: «أنا زُرَيب بن برثلمة وصي العبد الصالح عيسى بن مريم، أمرني أن أقيم بهذا الجبل، ودعا لي بطول البقاء إلى نزوله من السماء «ثم يدور حوار طويل بين نضلة وزُرَيب يختمه بقوله «أقرئوا عمر مني السلام» ويرسل له مع نضلة رسالة يحصى فيها علامات قيام الساعة. وتصل الرسالة إلى عمر فيتذكر قول النبي ﷺ: «إن بعض أوصياء عيسى بن مريم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نزل بذلك الجبل من

(١) هذه الرواية التي ننقلها من الفتوحات، ١ ص٢٢٣ نجدها أيضًا في: محاضرة الأبرار، ٢ ص١٤٦ وما بعدها.

ناحية العراق». ثم ما يلبث عمر أن يرسل إلى بعض أصحابه يأمره بالمسير حتى ينزل بهذا الجبل ويقرئ «زريبا» السلام. ويسير صاحب عمر وينزل بالجبل ويقيم به أربعين يوما ينادي بالأذان في أوقاته المعهودة، لكنه لا يسمع صوت هذا الوصيّ ولا يعثر له على مكان. ويقول ابن عربي إن هذا الوصي لا يزال موجودا في الجبل منقطعا لعبادة الله لا يعاشر أحدا.

ويستطرد ابن عربي في تحليل هذه القصة الغريبة وبيان ما تنطوي عليه من أبعاد ودلالات روحية، فيشير إلى أن هذا الوصي ومن على شاكلته، أوصياء أحياء لأنبياء سابقين، وهم – في الوقت نفسه– من أولياء أمة محمد ﷺ، وهؤلاء لم تبلغهم دعوة الإسلام بالوسائل العادية للتبليغ، ولذا فإن «الخضر» نفسه – شيخ الأفراد – هو وسيلتهم في تبليغهم دعوة الإسلام ورسالته. وقد ثبت أن النبي ﷺ نهى عن قتل الرهبان ممن اعتزلوا الناس وانقطعوا في الجبال لعبادة ربهم، وأنه قال في شأنهم: «ذروهم وما انقطعوا إليه»[1]؛ وهنا يستنبط ابن عربي أن تبليغ الدعوة، برغم أنه من الواجبات المفروضة على المؤمنين، فإنه غير مطلوب في مثل حالة الرهبان هذه، مما يدل –فيما يقول ابن عربي –على أن هؤلاء الرهبان كانوا على بيِّنه من أمر ربهم.

(١) الفتوحات، ١: ٢٥٥؛ (٣: ٣٦٩ تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤).
هذا وقد علق عثمان يحيى – في الهامش– على رواية ابن عربي لحديث «ذروهم وما انقطعوا إليه» بقوله: «انظر: صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، ب ٥٤؛ صحيح مسلم، كتاب التوبة، حديث ٤٦، ٤٧؛ كتاب الزهد، حديث ٧٣؛ مسند ابن حنبل، ٣/ ٣٣٧، ٣٤٧؛ سنن الترمذي، سورة ٨٥، ٢؛ ك المناقب، باب ٣؛ سنن ابن ماجه: كتاب الفتن، باب ٢٣». وقد رجعت إلى هذه المصادر ولم أجد ذكرا للحديث كما أورده ابن عربي، وإن وجد في بعضها ما يتعلق بالرهبان بصفة عامة. (المترجم).

ويلاحظ ابن عربي أن مثل هذه الحالات الاستثنائية التي يتولى الله فيها تعليم بعض عباده وتبليغهم (ولا يُشترط أن يكون هؤلاء من أتباع الرسالات السابقة ممن امتدت حياتهم بشكل خارق للعادة مثل زُرَيب) تفيدنا في إزالة ما قد يُتوهم من وجود تعارض ظاهري بين عموم رسالته ﷺ للناس جميعا، والثابت بنص قوله تعالى ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وبين ما هو معلوم من عدم بلوغ هذه الدعوة -في واقع الأمر- إلى كل فرد من أفراد الناس.

وأكبر الظن أن ما يقصده ابن عربي من هذه الإشارة السريعة الغامضة يمكن أن يتضح بصورة أكبر، في ضوء «الوضع الخاص» الذي تقرره الشريعة الإسلامية لهذه الطائفة من العُبَّاد والزهاد المنتسبين إلى أديان سابقة نُسخت بمجيء الإسلام. فقد وردت إشارة خاطفة في كلام ابن عربي عن هؤلاء العُبَّاد المُمَدّين بالمدد الإلهي، تتعلق بمن كان منهم من أهل الكتاب، وبما يوجبه وصف أهل الكتاب من دفع الجزية؛ ذلك أن أداء اليهود والنصارى للجزية المفروضة عليهم، وما يستلزمه هذا الأداء من إقرارهم على ما هم عليه بحكم مفروض من الشريعة المحمدية، هذا الأداء يُدخل أهل الكتاب تحت مظلة النظام الإسلامي نفسه، بحيث يمكن القول بأن شريعتهم الخاصة - التي نسخها الإسلام من الناحية النظرية -تُوفِّر لهم ما يمكن أن نسميه بشريعة سارية المفعول لديهم. بل إن الإشارة إلى الجزية - في كلام الشيخ - إشارة صريحة لتنقل القضية برمَّتها بعيدا عن فئة العُبَّاد والرهبان، لأن هذه الفئة، بانقطاعها في رؤوس الجبال، لا

تنالهم أحكام الإسلام الموجهة إلى الأفراد بما هم أفراد في جماعة أو مجتمع، فلم يَعُد الحديث هنا حديث عن رهبان منقطعين في الجبال، بل هو حديث عن أفراد أهل الكتاب الذين يُطلق عليهم في الخطاب الدارج في المجتمعات وصف: «الكفار»(١).

وهذا الاستطراد، وإن بدا - في ظاهر الأمر- خروجا عن المقام، فهو في حقيقة الأمر استطراد لازم، لأن ما استطردنا إليه هو بعينه ما مكن ابن عربي من رسم صورة للولاية أكثر سعة وشمولا من الحدود الضيقة التي حصرت معنى الولاية - في المجتمعات الإسلامية - في نطاق محدود، وأعني به المستوى الاجتماعي فقط. ثم يتابع ابن عربي حديثه في هذا الباب فيقدم لنا وصفا للخصائص التي يتميز بها العيسويون من الأولياء والتي يمكن أن نتعرف عليهم من خلالها.

وأول ما نلاحظه هنا أن ما يتميز به الأولياء العيسويون من كرامات لابد أن يكون متسقا مع نوع المعجزات التي جاء بها المسيح عليه السلام. فمثلا، ليس للولي العيسوي في أمة محمد ﷺ كرامة الطيران في الهواء، وإن كان له كرامة المشيء على الماء، ذلك أن الطيران في الهواء هو كرامة الولي المحمدي بحكم تبعيته لنبيه في معنى الإسراء والمعراج، فهو ﷺ أنموذج

(١) انظر فيما يتعلق بهذه القصة، الفتوحات، ١: ١٣٥؛ ٢: ٥٩٢؛ ٣: ١٤٥. وقد كانت الفقرة الأخيرة من هذه القصة موضع نقد شديد من قبل مؤلف تركي، انتهى فيه إلى اتهام ابن عربي بالزندقة. وقد تولى النابلسي مهمة الدفاع عن الشيخ في هذه القصة في رسالة مخطوطة بعنوان: «القول السديد»، (مخطوطات الظاهرية، ١٤١٨ لوحة ٥٣ أ - ١٠١ ب).

هذه الكرامة وأصلها[١].

وكذلك يتميز العيسويون - فيما يقول ابن عربي- بالهمة المؤثرة في الأشخاص وفي الأشياء، ولعله يقصد الإشارة إلى الطبيعة الحسية لمعجزات السيد المسيح في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والإخبار بما غاب عنه. ويتميز العيسويون بالرحمة والشفقة البادية في سلوكهم ومعاملاتهم بين الناس كافة، مهما اختلفت أديانهم وتباينت نحلهم.

فالولي العيسوي ينظر من كل شيء أحسنه. ثم ينبهنا ابن عربي إلى أن حقيقة النبي ﷺ جامعة لكل هذه الفضائل، لأن نبوته هي الأنموذج الأتم الذي اجتمعت فيه كل فضائل النبوات السابقة، ومن ثم اشتملت ذاته ﷺ على كل الخصائص الخلقية العليا التي تميز بها كل نبي من الأنبياء السابقين. لقد مر ﷺ مع أصحابه على جيفة ميتة فقال بعض أصحابه «ما أنتن ريحها!»، وقال النبي ﷺ «ما أحسن بياض أسنانها»، لأنه رأى منها شيئا آخر حسنا. وهذه الشفقة العامة التي تنشأ من رؤية الصفات الحسنة أو الأشياء الحسنة في المخلوقات، وإدراك ما كمن فيها من جمال وكمال، قد لا تكون واضحة - غالبا- في سلوك الولي المحمدي مثلما تكون كذلك

(١) وهذا لا ينفي أن الولي، أي ولي، يعرف «المعراج» رمزًا للمقامات التي يسلكها في سيره الروحي صوب الولاية الكاملة، وسوف نتناول هذه المسألة بمزيد بيان في تحليلنا لرسالة الأنوار في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وإذن، فقصر كرامة الطيران في الهواء - والمرتبطة بأنموذج المعراج النبوي - على الولي المحمدي دون غيره لا يقدح في عموم المعراج لجميع الأولياء، لأن القصر هنا محصور في دائرة «حركة الجسم الحسية» وقدرته على الطيران في الهواء.

في سلوك الولي العيسوي، لأن صفة الجلال قد تغلب - أحيانا - صفة الجمال عند النبي ﷺ ووارثيه من الأولياء.

ونتساءل الآن هل لنا أن نتعرف - خلال تاريخنا الماضي - على شخصيات اختُصت بصفات معينة وتسمَّوا - من أجلها - باسم الأولياء العيسويين؟ لقد مرّ بنا - آنفا- أن ابن عربي- وهو يتحدث عن شيخه أبي العباس العُرْيَبي - حدَّد لنا أنموذج هذا الشيخ، وأنه كان عيسويا في آخر حياته، وان ابن عربي عقّبَ - بعد ذلك - بأنه هو - نفسه - كان عيسويا أيضًا، ولكن في بداية دخوله طريق القوم، ثم انتقل - تباعا- إلى المقام الموسوي فالمقام الهودي.. إلخ. ولندع - مؤقتا- حالة ابن عربي هذه، ولكن مع استبقاء الحقيقة التي تقرر أن الولي الواحد قد يتأتى له أن يجمع طوال فترة حياته بين أكثر من ميراث نبوي واحد، بحيث ينبهم - بالضرورة - مع هذه المواريث تحديد السمات الخاصة التي تُميِّز أنموذجا أو آخر من هذه المواريث، وهذه - بحدِّ ذاتها - عقبة كأداء تعترض طريق البحث وتحول دون التعرف - عبر منهجية منظمة- على نموذج الشيخ الأكبر أو نماذج ولايته.

ومع ذلك، فإن بعض الأولياء لهم خصائص معينة تمكننا من التعرف على ميراثهم النبوي، وقد أكد ابن عربي نفسه على هذا الميراث وأشار إليه في بعض المواضع في صراحة ووضوح. ونورد هنا - على سبيل المثال- أنموذج الحلاّج الذي تردد ذكره أكثر من مرة في الباب المخصص لبحث العلم العيسوي وهو الباب العشرون من الفتوحات. ففي هذا الباب يشير ابن عربي بقوله: «وهذا كان علم الحسين بن منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ» إلى مذهب

الحلاّج واصطلاحه الخاص في «الطول والعرض «وهما اصطلاحان معروفان في كتابات الحلاّج، وبينهما وبين رمزيّة «شكل الصليب» مناسبة لا تخطئها العين[١].

وكذلك ما يُنسب للحلاّج في التراث الصوفي من كرامات وخوارق وأقوال وأشعار[٢]. وما يُعرف له ايضًا من أشواق وعذابات كل ذلك يؤكد

---

(١) الفتوحات، ١ ص١٦٩. راجع فيما يتعلق بالمصادر الإسلامية لموضوع: «رمزية الصليب» مقال: Michel Valsan بعنوان: Symbolisme de la croix المنشور في مجلة: Etudes Traditionnelles عدد مارس – يونيو، وعدد نوفمبر – ديسمبر ١٩٧١. وهذا المقال يشتمل على تحليل للباب العشرين من الفتوحات كما يتضمن ترجمة فرنسية للباب نفسه أيضًا.

(٢) ماسينيون وبول كراوس: أخبار الحلاج، باريس ١٩٣٦، النص العربي. وليس من همنا أن نطوِّل القول فيما يتعلق بالحلاج، ولكن نكتفي بالإشارة إلى مؤلفات: ماسينيون، وفي مقدمتها: الطبعة التي صدرت من كتابه "Passion" بعد وفاته، وكذلك كتاب أرنالديز بعنوان «الحلاج أو دين الصليب» – بالفرنسية – باريس ١٩٦٤ (خصوصا: الفصل الرابع). فحقيقة الأمر أن ماسينيون – حتى في اختيار المفردات التي استخدمها في ترجمته، (وأيضًا: في اختياره كلمة: Passion) – كان عاجزا عن مقاومة ميل داخلي لتنصير الحلاج أو تقديمه في ثوب «شخصي مسيحي»، الأمر الذي أيقظ في بعض دوائر المجتمع المسيحي نوعا من المصالح المشبوهة، صاحبها قدر غير قليل من التهوين والتقليل من قيمة الوجوه الأخرى – الأصيلة– للتصوف الإسلامي. وفي هذا ما يوجب تنبيه القارئ إلى ضرورة اليقظة والحذر وهو يطالع هذه المؤلفات. ونقول إن الصدى المسيحي الغريب، الذي تثيره بعض عبارات الحلاج– خصوصا عبارته «أنا الحق»، تلك التي يصعب عدم تقريبها من كلام المسيح ومقارنتها بقوله في إنجيل يوحنا (١٤ : ٦)، أنا الطريق، أنا الحق، أنا الحياة – لا محالة يجرنا إلى كثير من إشكالات الخلط والاضطراب، غير أن مقاييس الشيخ الأكبر وأنظاره – في هذا المقام– هي وحدها

تأكيدا قويا على ارتباط الحلاّج بالمقام العيسوي في الولاية، لكن لا يصح أن نفهم من هذا الارتباط أي معنى آخر وراء كونه انعكاسا أو مظهرا لبُعد واحد من أبعاد كثيرة في دائرة الولاية المحمدية ذاتها.

وهنا يحذِّر ابن عربي من الخطأ الناشئ من سوء فهم كلام الولي في ميراث من هذه المواريث، فقد «يظهر من ولي عند موته ملاحظة موسى أو عيسى فيتخيل العامي ومن لا معرفة له أنه قد تهوِّد أو تنصَّر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته، وإنما ذلك من قوة المعرفة بمقامه»[1]. وثمة أنموذج آخر للولي العيسوي يمكن أن نتعرف عليه، في يسر وسهولة،

الكفيلة بإزالة كل هذه الإشكالات.

(١) رسالة الأنوار، حيدر آباد ١٩٤٨ ص١٦. وتحذير ابن عربي هذا قد يساعدنا على التفسير الصحيح للقصة الغريبة التي يقصها علينا الرحالة الفينيسي: هرمان لاندولت (H. Lanolt) عن الأمير المغولي دار شيكو، الذي قُتل بتهمة الهرطقة والزندقة. يقول لاندولت: «إن هذا الأمير تتلمذ على بعض شيوخ التصوف المتأثرين بابن عربي، وإنه كان يردد في خلوته -باستمرار- العبارة التالية: «إن محمدا قتلني، وإن ابن الله أحياني». وقد استنتج لاندولت من هذه الكلمات أن الأمير المغولي ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية، وهو استنتاج مشكوك فيه إلى حد بعيد؛ فمن البعيد جدا – إن لم يكن مستحيلا- أن يرتد أمير مسلم عن دينه، وأكبر الظن أن هذه الكلمات ليست مقصودة في معناها الظاهري القريب؛ ولو صدقت هذه القصة فإن التفسير المعقول هو ما يقوله ابن عربي عن الأولياء العيسويين في الأمة المحمدية. وقصارى ما يمكن قوله في هذه القصة – لو ثبتت صحتها- أن هذا الأمير كان عِيسَوِيّ المشرب. انظر فيما يتعلق بحالات أخرى للأولياء العيسويين مقالة: M. Balivier بعنوان: Chrétiens Secrets et martyrs christiques en Islam المنشور في Islamochristiana، no 16. Rome. 1990.

من خلال شخصية عين القضاة الهمذاني[١]، الذي يشبه من وجوه عديدة أنموذج الحلاج أيضًا.

لقد كان عين القضاة تلميذا لأحمد الغزالي، واتهم بالزندقة ودعوى النبوة، وحُكم عليه بالموت شنقا، وقُطعت رأسه بهمذان سنة (٥٢٥/ ١١٣١)، وكان عمره آنذاك ثلاثة وثلاثين عاما، وهو العمر الذي رُفع فيه المسيح إلى السماء، وهو أيضًا عُمر أهل الجنة في الجنة حسبما يروى البغوي في مصابيحه[٢]. وكثيرا ما وُصف عين القضاة في كتب متأخري الصوفية بأنه «عِيسَوِيّ المشرب منصور المسلك»، أي أن مصدر شرابه الروحي هو عيسى عليه السلام، وطريقه هو طريق الحسين بن منصور الحلاّج[٣].

ومن الأولياء العيسويين أيضًا عُبيد الله أحرار، وهو شيخ من أشهر شيوخ الطريقة النقشبندية في القرن الخامس عشر الميلادي، وكان يصرح بأنه «عِيسَوِيّ»، وأنه ورث من هذا الاسم قوة «إحياء القلوب» مثلما كان

(١) فيما يتعلق بعين القضاة انظر: ماسينيون "Passion" فهرس الأعلام والمصطلحات، مادة «همذان» وقد كتب عين القضاة رسالة «شكوى الغريب» وهو سجين في السنة نفسها التي قُتل فيها. وقد نشر هذه الرسالة - مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية - م. عبد الجليل، في مجلة: Journal Asiatique ١٩٣٠ (عدد يناير - مارس).

(٢) البغوي: مصابيح السنة. ٢ ص ١٥٢.

(٣) عبد الجليل، المصدر السابق ص١٢، ١٣؛ ماسينيون "Passion"، ٢ ص١٧٧. ويلزمنا أن نبين هنا أن استعمال هذه العبارات لاحق -تاريخيا- لابن عربي ومتأخر عنه، مما يدل على قبول دوائر التصوف لمذهب ابن عربي في الولاية، وللفروق التي يقيمها للتمييز بين أنواعها وأنماطها. ومما يُتناقل من خوارق عين القضاة ذات الخصائص العيسوية أنه أحيا الميت (انظر كتابه: التمهيدات، تحقيق أ. عسيران، طهران ١٩٦٢).

لعيسى عليه السلام قوة إحياء الموتى[١].

ولا يخلو عصرنا الحاضر أيضًا من واحد من الأولياء العيسويين. فهذا ميشيل فالسان الذي لفت أنظارنا – منذ أكثر من أربعين عاما – إلى اكتشاف أهمية مفهوم «الوارثة» في مذهب ابن عربي في الولاية، لم يكشف هو نفسه عن شيء ذي بال في هذا الموضوع[٢]، ومع ذلك قدَّم لنا بضع صفحات قيمة[٣]، عرض فيها للخصائص العيسوية عند ولي مسلم معاصر هو الشيخ العلوي (المتوفى سنة ١٩٣٤)؛ فقد كان لهذا الشيخ وجه تلوح منه قسمات مسيحية غامضة يتعذر تحديدها، ولطالما جذب الشيخ بلفتات وجهه كثيرا من الأوروبيين الذين ذهبوا لزيارته.

أما الصفحات القيمة التي كتبها فالسان، فقد ركز فيها بوجه خاص على ظهور شخصية المسيح أو سماع اسمه بصورة متكررة مصحوبا بظهور الشيخ العلوي في رؤًى ومنامات حدثت لأبناء الطريق في زاوية «مستغنم» بعد وفاة شيخهم وفي أثناء بحثهم عن شيخ يخلفه. ويقول فالسان إن هذه الرؤى لها – عندنا – دلالات خاصة، ليس فقط فيما يتعلق

(١) راجع محمد الرخاوي، الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية، القاهرة ١٣٤٤هـ ص١٥٧، ١٥٨ هذا وتذكرنا عبارة «إحياء القلوب» بقوله تعالى: ﴿وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

(٢) انظر: Eudes Traditionnelles، يوليو – أكتوبر ١٩٦٢، ص١٦٦ هامش ٢، وص١٦٩ هامش ١٢.

(٣) بعنوان "Sur le Cheikh Al Alawi" في مجلة: Etudes Traditionnelles، يناير – فبراير ١٩٦٨، وهذه الصفحات تكملة لبحث نُشر من قبل في نفس المجلة، من كتاب: A Moslem Saint of the Twentieth Century, London 1961.

بحالة الشيخ العلوى الروحية، بل أيضًا بوظيفته في علوم الأسرار [...]. ولقد كانت طريقته التي ينتمي إليها - بقطع النظر عن دورها العادي الذي تقوم به الطرق الصوفية في الإطار الإسلامي - أداة أو وسيلة أكدت حضور التصوف وفعاليته كطريق للعرفان، على تخوم العالم الغربي وحدوده، بل حتى في داخل مجال النفوذ الأوروبي وتأثيره على العالم الإسلامي.

ولم يكن بُدّ من أن يُقدّم التصوف في مدرسة هذا الشيخ في قوالب وأساليب تتلاءم تلاؤما فعّالا والحساسيات الخاصة للعقلية الغربية. وكانت الجاذبية الآسرة التي مارسها الشيخ على الكثير من الأوروبيين الذين ما لبثوا أن انقلبوا إلى أتباع ومريدين، وكذلك الدور الذي اضطلعت به طريقة الشيخ في إدخال التصوف في ربوع فرنسا وغيرها من البلدان الأوروبية، كان كل ذلك دليلا يؤكد مدى التلاؤم والتناغم بين نمط الولاية الذي يجسده الشيخ العلوي وطبيعة الوسط الذي قُدّر للشيخ أن يبشر فيه برسالته كمسلم متصوف[١].

(١) هذه الخصائص العيسوية التي تميز بها الشيخ العلوي تؤكدها -أيضًا- بعض الأحداث والتفاصيل التي صاحبت اللحظات الأخيرة قبل موته. وقد أشار فالسان إلى هذه التفاصيل إشارة حذرة متحفظة، أنهى بها مقالته التي تحدثنا عنها آنفًا. هذا، ويبدو لنا أننا في حاجة إلى دراسة من هذا النوع عن الأمير عبد القادر الجزائري الذي تميزت شخصيته وفضائله بصبغة عيسوية كذلك. وقد كان لهذا الأمير - إضافة إلى ما سبق - دور خاص في مجال العلاقات بين العرفان الإسلامي والغرب، وهو دور نأمل أن نكشف عنه في بعض دراستنا يومًا ما، ويمكن الرجوع -مؤقتا- إلى شذرات مبدئية حول هذا الموضوع في مقدمة وهوامش ترجمتنا الفرنسية لبعض فصول من كتابه «المواقف»، نشرناها تحت عنوان: Ecrits Spirituels Paris, 1982.

ولا شك في أن هذا النوع نفسه من علاقة التلاؤم كان وراء افتتان الغرب المسيحي بالحلاّج بعد ما كتب عنه ماسينيون وعرَّف به في مؤلفاته. وهذا التلاؤم نفسه - أيضًا- قد يفسر لنا الوضع الغريب الذي صار إليه بعض صوفية القرن الثالث عشر مثل «ابن هود» الذي كان اليهود يجتمعون إليه في منزله ويتحلقون حوله ليدرس لهم كتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون[1]. فها هنا يمكن القول بأن هذا الولي موسوي، أو أكبر الظن إبراهيمي؛ لأن إبراهيم عليه السلام يمثل الأصل المشترك أو نقطة الالتقاء بين اليهودية والإسلام.

لكن ما في أيدينا من تفاصيل ومعلومات ليس كافيا ولا دقيقا بالدرجة التي تؤهل لتكوين رأي حاسم في هذا الموضوع. وكذلك ليس في أيدينا من المعلومات التي يتناقلها المؤرخون عن السيد البدوي (المتوفى ٦٧٥/ ١٢٧٦) - وليّ طنطا الشهير - ما يمكننا من الحكم بأنه كان موسوي الولاية، وذلك بالرغم من وجود «وجه شبه» بينه وبين أبي يعزي الذي تحدَّث عنه ابن عربي في نص سابق في بداية هذا الفصل.

(١) الكتبي، فوات الوفيات، القاهرة ١٩٥١، ج١، ص١٢٣ -١٢٥؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، فيسبان ١٩٧٩، ج١٣، ص١٥٦، ١٥٧. وقد ولد ابن هود في مرسية سنة ٦٣٣/ ١٢٣٥، وتوفى بدمشق سنة ٦٩٧/ ١٢٩٧، وكان على اتصال بمدرسة ابن سبعين (الذي تحدث عن دلالة الحائرين في رسالته النورية: انظر رسائل ابن سبعين، تحقيق بدوي، القاهرة ١٩٦٥ ص١٥٧). ولذلك عده ابن تيمية من «الاتحادية». وفيما يتعلق بالأسرة الحاكمة من أبناء هود، يراجع: دائرة المعارف الإسلامية، ط٢ (انظر مقال D. M. Dunlop بعنوان ابن هود، شقيق محمد بن يوسف المتوكل، سلطان غرناطة - بالإنجليزية-).

فقد كان السيد البدوي مُلَثَّم الوجه كما هو معلوم من روايات كثيرة. وبرغم أن بعض المؤلفين -من المسلمين أو الغربيين - حاولوا تفسير هذه الظاهرة تفسيرا عاديا مبتذلا، فإن البعض الآخر يؤكد الظاهرة من خلال رواية، تقول إن أحد التلاميذ تجرأ -يوما- وراهن على رؤية وجه الشيخ، فلما كشف الشيخ عن وجهه صعق التلميذ ومات من فوره[١].

وكما أنه لا يوجد مفتاح لتفسير الأحلام يستخدمه المرء في تعبير الرؤى، كذلك لا يوجد مفتاح للأولياء يعرفون به - بصورة مُتيَقِّنة - نوع هذه الولاية أو تلك؛ ذلك أنه إذا كان الحدس أمرا محتملا بل واردا، وأنه، في حالات نادرة جدا، ينبع من بدهيات لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها، فإن «العارف» هو الشخص الوحيد الذي يعرف، بفضل ما يُؤتي من فراسة أو كشف، كيف يفسر - في غير لبس ولا خطأ، وفي كل الظروف والأحوال -أمارات ميراث النبوة في شخص الولي ذاته أو فيما يظهر منه من أفعال أو أقوال.

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى، القاهرة ١٩٥٤، ١ ص ١٨٤. وعن السيد البدوي انظر مقال: K. Vollers/E. Littmann في دائرة المعارف الإسلامية ط٢، وفيها إحالات إلى مصادر كثيرة، لكن نغمة الازدراء البادية من بين السطور - في هذا المقال- تبعث على الأسى والأسف (فقد وُصم السيد البدوي في هذا المقال بأنه يمثل أدنى طبقة من طبقات الدراويش وأن قواه العقلية ضعيفة إلى أبعد حد ممكن). هذا والأولياء الملثمون لا يشكلون ظاهرة نادرة في تاريخ التصوف الإسلامي؛ فعلى سبيل المثال يورد النبهاني في جامع كرامات الأولياء (بيروت، بدون تاريخ جـ١، ص٣٠٨) في الصفحات التي تسبق مباشرة الفصل المخصص للسيد البدوي أقوالا موجزة عن ولي آخر من أولياء القرن السابع الهجري هو الشيخ أبو العباس أحمد الملقب بالملثم وكان من المعمرين.

هذا وقد يرث الولي، نفسه، أنبياء كثيرين، وقد لا يرث إلَّا جزءا من ميراث نبي واحد من الأنبياء، ومع كلا الحالين يزداد موضوع علاقة الولي بميراثه تعقيدا وغموضا، لأن الأمارات المميزة تكون - حالتئذ- إما بالغة الكثرة، وإما نادرة لا تكفي في تبين هذه العلاقة.

ولا ينبغي أن نغفل عن حقيقة أن الكلمات النبوية التي ينبني عليها مفهوم الولاية لا تنحصر في الأنبياء السبعة والعشرين الذين ورد ذكرهم في كتاب الفصوص؛ فقد مر بنا من قبل في الباب الثالث من أبواب الفتوحات، ما يفيد استمرار وجود مائة وأربعة وعشرين ألف ولي أو ولاية تساوق مائة وأربعة وعشرين ألف نبي، جاءوا تباعا منذ بدء الخليقة حسبما يقرره الحديث الشريف. وكما أن الأسماء الإلهية -على كثرتها اللانهائية- ترجع إلى أصول متناهية، هي «أمهات الأسماء، أو حضرات الأسماء»[1]، فكذلك كثرة الأنبياء يمكن أن ترجع إلى نماذج أو صور كبرى تصدر عنها بقية النماذج الأخرى على ما بينها من تفاضل واختلاف، وهذه النماذج هي الكلمات التي نراها مبسوطة في كتاب فصوص الحكم فصلا وراء آخر.

وسواء أخذنا عدد الكلمات المذكورة في الفصوص (٢٧ كلمة) على

(١) انظر الفصوص، ١، ص٦٥. وانطلاقا من وجهة النظر هذه يرتب ابن عربي سلاسل متنوعة من أمهات الأسماء، يعدد منها في الفتوحات (١، ص١٠٠) أمهات سبعا: الحي، العالم، المريد، القادر، القائل، الجواد، المقسط (وقد سقط اسم «القادر» من هذا النص في طبعة عثمان يحيى). ويقول ابن عربي: إن هذه الأسماء بنات لاسمين، هما: المدبر والمفصل، وفي الفتوحات (٢، ص٤٣٧) يجمع أمهات المسائل في ثلاث هي: الله والرب والرحمن.

حقيقته، أو أخذناه بمعنى آخر، فهناك -إضافة إلى ما سبق- دوائر أخرى تزخر بكلمات ثوان صغرى تنبثق من الكلمات الكبرى السابقة، ولها أهمية قصوى في تحديد هذه النماذج، ونحن نجهل هويات هذه الكلمات، بل حتى أسمائها لا نعرف عنها شيئا[١]. وحتى لو حملنا العدد المذكور في كتاب الفصوص على حقيقته، وأخذنا في الحسبان تلك المعلومات التي يشير إليها ابن عربي في كتاب الفصوص تلميحا أو إشارة، وهي معلومات تتكامل مع معلومات أخرى يمكن استنباطها من نصوص الفصوص أو من نصوص غيرها، مثل النص الذي يسرد فيه قصة مشاهدته لجميع الأنبياء، ومثل نصوص كتاب العبادلة[٢] التي تتميز بشدة الغموض والخفاء، نقول

---

(١) نجد في قصص التراث الإسلامي، خصوصا قصص الأنبياء- وقائع وأحداثا يختلط تاريخها بتاريخ الأنبياء المذكورين، وهذه الحوادث يُنظر إليها في الأعم الأغلب على أنها قصص مشكوك في صحتها، أو إسرائيليات يهودية، مصدرها التوراة أو التلمود، أو مسيحية، مصدرها الأناجيل وأعمال الرسل. والنقاش محتدم بين العلماء حول نبوة هذه الشخصيات، ومع افتراض دخول هذه الشخصيات ضمن دائرة الأنبياء، فإن مشكلتنا هذه تبقى كما هي لا يتغير منها شيء يذكر.

(٢) توجد من كتاب العبادلة طبعة شديدة النقص، لكن يمكن أن نصفها بأنها أول طبعة لهذا الكتاب، وقد نشرها عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٩. ومن الملاحظ أن الأسماء الرمزية المصحوبة بالحكم والأمثال الواردة في هذا الكتاب مطروحة بأساليب مختلفة، لكنها في أغلب الأحيان تشتمل على أسماء بعض الأنبياء، وقد ورد في متن هذا الكتاب ثلاثة وعشرون نبيًا من الأنبياء السبعة والعشرين المذكورين في الفصوص، (الأنبياء الذين لم يرد ذكرهم في هذا الكتاب هم: لقمان، شعيب، عزيز، نوح) عليهم السلام. وفي هذا الكتاب يذكر ابن عربي كثيرا من أسماء أنبياء لم يذكرهم القرآن الكريم وإن كانت تذكرهم كتب قصص الأنبياء، مثل: صموئيل، دانيال، يوحنا، جرجس، يوشع عليهم السلام.

حتى لو حملنا العدد على حقيقته فإن مسألة البحث في كتابات ابن عربي عن مقاييس علمية يستخدمها الباحث في هذا الموضوع تغدو أمرا غاية في الصعوبة. بل إن عناوين أبواب الفصوص نفسها لتلفت الأنظار إلى الكثير من العلوم الروحانية التي يختص بها هذا النبي أو ذاك، والتي يرثها منهم الأولياء والعارفون، مثل علم الأسماء التي اختص بها آدم، وعلم العطايا الإلهية بالنسبة لشيث، وعلم التنزيه بالنسبة لنوح، والخلة بالنسبة لإبراهيم، والقضاء والقدر لعُزير، والرحمة لسليمان، والخلافة لداود... إلخ.

وبرغم كل ما نعرفه من معطيات القرآن والسنة عن كل نبي من الأنبياء، ومع ما نعرفه من كتابات ابن عربي مما يتعلق بهم عليهم السلام تصريحا أو حدسا، فقد بقي في كتابات الشيخ الأكبر في هذا الموضوع مساحات شاسعة مستغلقة لا تكاد تبين بشيء. غير أننا نجد، برغم كل ما تقدم، فكرة مركزية تستعلن في كل كتابات ابن عربي، وتظهر فيها واضحة وضوح الشمس، هذه الفكرة هي أن الأمة المحمدية - ممثَّلة في أوليائها، وفي أي لحظة من لحظات تاريخهم - تختصر، أو تختزل، الحكم التي نزل بها الوحي على جميع الأمم السابقة منذ بدء الخليقة وعلى امتداد دورات الحياة الإنسانية[١]، وتُلخص طريقة كل نبي في إدراك وتحقيق ما نزل عليه وناسبه من الحكمة الإلهية. وفي ضوء هذه الفكرة المركزية في نظرية الولاية عند

وسوف نعرض لكتاب العبادلة بصورة أكثر تحديدا في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(١) هاهنا يمكن القول بأن ابن عربي يقصد دورات الحياة الإنسانية على وجه التحديد. فهو يرى أن هناك أكثر من آدم واحد، تتابع بعضهم في أثر بعض، وأن كلا منهم كانت تُفتتح به دورة من دورات الحياة الإنسانية. (الفتوحات، ٣: ٣٤٨، ٥٤٩).

ابن عربي يتكشف لنا في وضوح معنى التناظر، أو التوازي الذي يقيمه ابن عربي بين عدد الأولياء من ناحية، وعدد الأنبياء السابقين- المعروفين وغير المعروفين- من ناحية أخرى، وذلك برغم خفاء العلاقة ودقتها بين أشخاص الأولياء وأشخاص الأنبياء بالنسبة للنظر العادي.

أما ما يذكره ابن عربي في كتابه الفصوص من حصر النماذج الكبرى للنبوة في سبعة وعشرين أنموذجا، فإنه يتطابق مع عدد أسماء الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي وصفه الله بقوله: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ٣٨]، مما يعني أن هذا العدد ينطوي بالفعل -وبطريق التضمن- على مجموع صور النبوة ونماذجها، ومن ثم مجموع صور الولاية أيضًا، بحيث يمثل كل واحد من الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين ومائة ألف نبي، صورة أو أنموذجا من النماذج الكبرى للنبوة. ولو كان الأمر على خلاف ذلك، بأن كان عدد الأنبياء المذكورين في القرآن لا يتطابق مع عدد النماذج الكبرى للنبوة لكان الله تعالى قد ذكر لنا أسماء أنبياء آخرين يكتمل بهم العدد الكلي الذي تظهر من خلال أشخاصه الصور الجامعة لمعنى النبوة.

ولقد سبق أن بينا أن ابن عربي يستبدل بـ «ذي النون وذي الكفل» - المذكورين ضمن الأنبياء في القرآن الكريم- «شيثًا وخالد بن سنان» في فصوص الحكم، ونحن لا نجد- فيما نعلم- أي عرض أو شرح لهذه المسألة في أيٍّ من كتب ابن عربي التي بين أيدينا، ومع ذلك فإن هذه المسألة لا تتفق مع المعطيات العامة في مذهب الشيخ، ولا مع منظوره الخاص، اللهم إلَّا إذا قدّرنا أن «ذا النون» و» ذا الكفل» الذين لا يذكر القرآن عنهما

أي خصائص محددة، هما بعينهما شيث وخالد بن سنان[١]، المذكورين في الفصوص، ولكن بحسب وظيفتهما في الدور الخاص بهما من دورات التاريخ، وبحسبانهما مظهرين معينين من مظاهر الحكمة الكلية. ومما يجب التنبه له أن العدد (٢٧) يطابق- كما ذكرنا من قبل- عدد الدجالين الذين هم «أولياء الشيطان»، وذلك في مقابل نفس العدد الذي يمثله الأنبياء الكبار الجامعون لصور النبوة كلها، والمسمّون أولياء الرحمن[٢].

وينبغي أن نلمح في نهاية كلامنا هنا الإشارة القوية بين العدد (٢٧) وبين نزول القرآن الكريم نفسه؛ فقد كان نزول القرآن - كما

(١) من الطريف أن نلاحظ أن «شيثا» و«خالد بن سنان» المذكورين في الفصوص يمثلان أقصى الطرفين في دورة النبوة؛ فـ «شيث» هو أول نبي بعد آدم، و«خالد بن سنان» هو آخر نبي قبل محمد ﷺ. على أننا لو سلمنا أن العدد (٢٧) هو عدد الأنبياء الكبار، فلا مفر - والحالة هذه- من عد «لقمان» نبيا من الأنبياء، سواء بالنسبة للأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، أو في قائمة ابن عربي في الفصوص، وذلك برغم ما هو معلوم -عادة- من عَدِّ «لقمان» حكيما أكثر من عَدِّه نبيا. والشيء نفسه أيضًا بالنسبة للعُزير المذكور في القرآن الكريم (التوبة: ٣٠]. والمفسرون لا يعدونه نبيا، ولا يصفونه بأوصاف الأنبياء، برغم ما يُعرف عنه من أنه أوتى «التوراة» بعد نسخها ورفعها، وبرغم ما يوحي به ذكر اسمه - مقرونا باسم المسيح في آية واحدة- من خصوصية وتميز في وظيفته. (يتحدث الطبري في تفسيره ١٤: ٢٠٢، تحقيق شاكر- عن العُزير بوصفه من علماء أهل الكتاب الملهمين). وكذلك لا يعد السيوطي أيا من لقمان أو العزير نبيا من الأنبياء، ومن ثم يحصر عدد الأنبياء المذكورين في القرآن في ٢٥ نبيا فقط (راجع: الإتقان في علوم القرآن، القاهرة ١٣٦٨هـ، ٢ ص١٣٧- ١٤١).

(٢) انظر فيما سبق الحديث المذكور في هامش (١) ص٤١. وينبغي أن نقرر هنا - كما قررنا من قبل- أن المسيح الدجال هو «خاتم الدجالين»، وهو الذي يكون ظهوره علامة من علامات الساعة.

هو معلوم- في ليلة القدر (سورة القدر: ١)، وهي الليلة التي يحتفل بها المسلمون عامة في ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان. ولقد أشرنا من قبل إلى أن «الإنسان الكامل» - فيما يرى ابن عربي- هو «أخو القرآن»، وأن وجه الشبه بينهما هو أن كلا منهما يُسمىًّ «الكلمة الجامعة». ومن هذا المنظور يرى الشيخ الأكبر أن ليلة القدر ليست إلَّا شخص محمد ﷺ، وفيها يتم - في آخر الزمان- اكتمال النبوة والولاية، إذ ما جاء الأنبياء السابقون عليه ﷺ إلَّا ليُجَلُّوا بعض مظاهرهما.

وإذن فليلة القدر هي التاريخ الرمزي للرسالة الأخيرة وهي أيضا - بالنسبة للإنسان نفسه- تاريخ للولادة الثانية التي يعود فيها إلى ما كان عليه من قبلُ في الأزل. وهذا التطابق بين القرآن والإنسان الكامل يتأكد بلحاظ أن كلا من نزول القرآن وصعود الإنسان الكامل ذو علاقة وثُقى بالعدد (٢٧)؛ ففي ليلة السابع والعشرين من رجب من كل عام يحتفل المسلمون بحادثة إسراء النبي ﷺ ومعراجه من سماء إلى سماء حتى وقوفه على أبواب الحضرة الإلهية، بحيث كان منها على مقربة ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: ٩].

وهذان القوسان هما - في منظور ابن عربي- نصفا الدائرة، وباجتماعهما تظهر الحقائق الإلهية، والحقائق الخلقية، وتتحقق الوحدة الحقيقة المشتملة على الكثرة (الوحدة في عين الكثرة)، وهنا نلتقي مرة أخرى بالعدد (٢٧) كتفسير رمزي لصعود الإنسان الكامل[1].

---

(١) انظر في موضوع «تطابق» ليلة القدر والطبيعة البشرية للنبي ﷺ: الفتوحات ٤، ص٤٤، (ويرى ابن عربي أن توقيت ليلة القدر وإن كان - بالنسبة لعامة المسلمين - هو ليلة السابع والعشرين من رمضان كل عام، إلَّا أن توقيتها بالنسبة للخاصة هو السنَّة كلها. غير أن =

الفصل السادس

الأوتــاد الأربــعة

يمكن القول بأن نماذج الولاية كما يحددها ابن عربي تعكس الاتساع الأفقي لكل المراتب الممكنة للولاية في صورتها الكلية التي اجتمعت في النبي ﷺ بوصفه مبدأ هذه الولاية الكلية ومنتهاها في الوقت نفسه. أما تصنيف الأولياء أنفسهم فإنه مرتبط بمحور رأسي تتوزع على جنباته درجات الأولياء ووظائفهم المختلفة.

ونُذكّر هنا بأن كلمة «الفتح» الإلهي -التي تحدثنا عنها في موضع سابق- تُلغى من تقدير الولي حدود الزمان وحدود المكان، وذلك لما يتصف به الولي من علاقة آنية مباشرة مع الله تعالى، فمع هذه العلاقة تتلاشي مقولة الأين، وتنعدم مقولة المتى، ويعود الزمان والمكان مجرد لفظين لا معنى لهما ولا مفهوم، «فلا صباح ولا مساء» عند الولي كما يقول أبو يزيد البسطامي. وبرغم هذه العلاقة المباشرة بين الله تعالى وبين الولي، فإن الولاية إذا نظرنا إليها من منظور آخر، أي بحسبانها تعبيرا عن كمال

=هذه الليلة لا تحصل معرفتها إلَّا للعارفين فقط، فهم الذين يمنحهم الله العلم بها ليغنموا -قدر ما يطيقون- من العطايا الإلهية التي تحملها إليهم هذه الليلة في نزولها المتكرر. انظر: الفتوحات ٣، ص٩٤، ١٥٩، ٤ ص ٤٨٦)؛ كتاب الإسراء، ص٥٠.

انظر أيضًا: تفسير القاشاني (المطبوع باسم تفسير ابن عربي)، بيروت ١٩٦٨، ٢ ص ٥٥٣، تفسير الآية ٩ من سورة «النجم» (انظر أيضًا فتوحات ٢، ص٥٥٨؛ ٣ ص ٥٤٣، ٤، ص٣٩- ٥١).

الطبيعة الإنسانية، فلا مفر – والحالة هذه– من أن تظهر الولاية في صور وأحوال ترتبط ارتباطا كليا بالطبيعة الإنسانية. بعبارة أخرى، يُمكن أن يُنظَر للولي بوصفه كائنا غير منتم، وذلك لارتباطه بعلاقة مباشرة، لا واسطة فيها، مع الله تعالى. هذه العلاقة يعبر عنها ابن عربي في مفرداته اللغوية بالمصطلح العلمي «الوجه الخاص»، ومعناه الوجه الخاص الموجود في كل مخلوق، وهذا الوجه متوجه أبدا ودوما نحو الله تعالى، كما يعني به أيضًا أن لله في كل شيء وجها خاصا، أو مظهرا إلهيا خاصا، به يَثبُت ذلك الشيء ويتحقق[(١)]؛ إلاَّ أنه لابُدّ من أن يندرج الولي في إطار الزمان، بحيث تجري عليه أحكام الوقت، وهذا هو الوجه الآخر لارتباط الولي بالسلسلة الروحانية التي ينتمي إليها، أو لنقل نوعية إرثه الذي يرثه من النبي. غير أنه، في المقابل، لا يخضع لقوانين المكان، لأنه متحرر من الانحصار في الجهات الست التي تحدد إدراكات الشخص العادي[(٢)]، فمكانه لا مكان،

(١) فيما يتعلق بمصطلح «الوجه الخاص» انظر الفتوحات، ١، ص٣١٩، ٣٤٧، ٢ ص ٢٩٤؛ ص ٢٣، ٢٣٥، ٢٤٨، ٢٦٠، ٤ ص ٣١٥؛ الفصوص، ١ ص١٧٤.

(٢) هذا اللا تحدد في المكان والجهة ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] إنما تفسره الطبيعة الجسمية للولي والتي تجعل منه «وجها بلا قفا»، وهذا الأمر مرتبط بوراثة الأنبياء، فقد كان النبي ﷺ يرى المصلين من خلف ظهره، وكان يرى بنظرة واحدة جميع جهات المكان الست، وقد ذاق «ابن عربي» هذا المقام كما يقول هو هن نفسه في الفتوحات (١ ص٤٩١، ٢ ص٤٨٦). ومن هذا القبيل أيضًا ما يُعرف للأولياء من ظاهرة تحرر الجسد من وظائفه العضوية، فأي حاسة من الحواس الخمس يمكن أن تحل محل الحاسة الأخرى، ومن ثم يمكن للولي أن يرى الروائح والطعوم، وأن يحس الأشياء اللامحسوسة. (الفتوحات، ١، ص٢٢١). راجع فيما يتعلق بهذا النوع من الخوارق التي تثمرها «تجارب الكشف» عند الولي ما يقوله الشيخ عبد العزيز =

و(«أين» لا أين لها كما يقول الحلاج في رباعياته الشهيرة). لكنه - مع تحرره من قيود المكان- يشغل مكانا محددا تحديدا دقيقا في مسرح الوجود حيث يمثل تسلسل الأولياء وتدرجهم محور التنظيم ومبدأ الترتيب في هذا المسرح. وهنا ترتبط أنماط الولاية بمراتب الولاية نفسها.

ولقد كان الأصل الذي انبثقت منه مسألة تدرج الأولياء في نظام هرمي - وكذلك المصطلح الذي استُخدم في التعبير عن طبقات هذا النظام- مثار جدل في أدبيات الإسلام، وكان - في كل الأحوال - جدلا سابقا على عصر ابن عربي نفسه. وهذا ابن تيمية يرى أن كل الأحاديث التي قيلت لإثبات هذه المسألة، أو لتسويغها هي أحاديث موضوعة ولا أصل لها[١]. والشيء نفسه يقوله ابن خلدون[٢]، وهو يقرر أن هذه الاعتقادات

=الدباغ عن تجرته الشخصية (كتاب الإبريز، ط. القاهرة، ١٩٦١، ص١٤-١٦، وأيضًا ص ٣٥٤). وما يقوله الدباغ يعد من أهم وأندر الوثائق في هذا الموضوع، وهو وثيق الصلة بما يؤكده ابن عربي في هذا الشأن. انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع: الفتوحات، ١ ص٣٢٠، التجليات، ط عثمان يحيى، ٣، ص٤٦٢.

(١) ابن تيمية؛ مجموع الرسائل والمسائل، ١ ص ٢١-٢٦. انظر أيضا:
M. U. Memon: Ibn Taymiyya' Struggle Against Popular Religion, La Haye 1976, p65.

(٢) مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ج٣، ص١١٠٩. فيما يتعلق بهذا الموضوع الواسع والمعقد، انظر المقال الممتاز لـ F. de Jong في «دائرة المعارف الإسلامية، ط. الثانية» مادة قطب (مجلد ٤، ص٥٤٨ وما بعدها)، وإن كنا نسجل عليه أنه لم يقل شيئا عن الفكرة الأساسية في مذهب ابن عربي في هذا الموضوع. وقد يكون من المفيد أن نشير هنا - دون أن ندخل في تحليلات ومناقشات تفصيلية - لمواقف بعض المستشرقين في هذا الموضع. أما «ماسينيون» فيرى (Essai sur les origines du lexique technique, Paris, 1954- p. p. 132-134) «أن فكرة القطب فكرة =

منقولة برُمّتها عن الشيعة ومستعارة من مذاهبهم. أما السيوطي فإنه ينهج نهجا مخالفا لما ذهب إليه كل من ابن تيمية وابن خلدون، بل إنه ليخصص رسالة كاملة[١] لهذا الموضوع، تقوم على جملة من الأحاديث النبوية يعدها كلها من الأحاديث الصحيحة. وإنا وإن كنا نستشهد بالسيوطي هنا - دون غيره ممن يدرجون معه في الدرب نفسه- فلما تتميز به شهادته من قيمة علمية خاصة، إذ هي شهادة صادرة من عالم صوفي مشهور عُرف بتخصصه الدقيق في الحديث وعلومه. وفي رسالة السيوطي هذه يطالعنا حديث نعده ذا دلالة مهمة ومغزى خاص، وفيه يقول أبو هريرة ﵁ راوي الحديث: «دخلت على النبي ﷺ فقال: يا أبا هريرة. يدخل على من هذا الباب الساعة رجل من أحد السبعة الذين يدفع الله عن أهل الأرض بهم.

فإذا حبشي قد طلع من ذلك الباب أقرع أجدع، على رأسه جرة من ماء، فقال رسول الله ﷺ: أبا هريرة! هو هذا، وقال رسول الله ﷺ ثلاث مرات: مرحبا بيسار، وكان يرش المسجد ويكنسه، وكان غلاما للمغيرة بن شعبة»[٢].

=قديمة في الإسلام، بل هي أقدم مما يظن بها عادة. ومهما قال عنها ابن خلدون فليس بلازم ولا بضروري أن تكون ذات أصول شيعية إمامية. وقد اشتهرت هذه الفكرة - مع أدبياتها- منذ القرن الرابع الهجري، بل وذكرت في مصطلحات صريحة منذ القرن الثالث الهجري». وأما «كوربان» (En Islam Iranien, I, p 229, II, p76, III, p279) فعنده أن هذه الفكرة إنما تعكس رمزا شيعيا (ومفهوم القطب - في منظوره- هو تحوير لمفهوم الإمام)، ويظن كوربان أن نظام تسلسل الأولياء في التصوف متأثر بنظام التسلسل في الجمعيات الإسماعيلية السرية.

(١) هذه الرسالة موجودة ضمن كتابه: الحاوي للفتاوى، القاهرة ١٩٥٩، ج٢، ص ٤١٧- ٤٣٧، وسوف يتبنى ابن حجر الهيثمي (الفتاوى الحديثة، القاهرة ١٩٧٠، ص٣٢٢) بعد ذلك - في القرن اللاحق- موقفا مشابها لموقف السيوطي هذا.

(٢) السيوطي، المصدر السابق ٤٢٨.

ونحن نعلم أن تراثا هائلا من الأدب الصوفي سرعان ما تراكم حول مصطلح «ديوان الأولياء». ولا يزال يكثر ويزداد حتى يومنا هذا[١]. والولي المستور أو المختفي هو الوصف المتكرر، أو هو الوصف المحوري الثابت من بين أوصاف أخرى للولي في هذا التراث. وقد مر بنا هذا الوصف من قبل في قوله ﷺ في الحديث الذي نقلناه في الفصل الأول من هذا الكتاب «... وكان غامضا في الناس لا يشار إليه بالأصابع»، وهو الوصف نفسه الذي نجده هنا أيضًا في حديث أبي هريرة السابق.

وهذا المظهر من مظاهر الولاية يمكن أن يتضح بصورة أكثر دقة فيما تمدنا به كتب طبقات الأولياء وتراجمهم من مرويات عن الشيخ عبد القادر الجيلاني، أحد أكابر الأولياء في القرن السادس الهجري. ولهذه المرويات[٢] قيمة خاصة تستمدها من أهمية الشيخ الجيلاني نفسه،

(١) نجد في كتاب الإبريز لعبد العزيز الدباغ (ص٣٢٦ وما بعدها) واحدة من أهم وأدق الصور التي تصف ديوان الأولياء وصفا تفصيليا وشاملا.

(٢) انظر على سبيل المثال الفتوحات، ١ ص٢٣٣؛ ٢ ص١٤، ١٩، ٢٢٣، ٣٠٨، ٣ ص٣٤، ٥٦٠. بل إن ابن عربي ليوضح في شهادة التلقي التي اختتم بها كتابه: نسب الخرقة، أنه تلقي الخرقة بمكة من يد الشيخ جمال الدِّين يونس العباسي الذي أخذها - مباشرة- من عبد القادر الجيلاني. وبرغم أن ابن عربي تلقي الخرقة من أكثر من طريق إلَّا أن هذا الطريق يقيم علاقة خاصة بينه وبين عبد القادر الجيلاني. وفيما يتعلق بالشيخ عبد القادر الجيلاني (أو الجيلي، أو الكيلاني) انظر مقال: مرجوليوث في «دائرة المعارف الإسلامية، ط. الأولى»، ومقال W. Braune في نفس المصدر السابق (ط. الثانية). انظر أيضًا أطروحة: Jacqueline CHABBI: Abd al Qâdir al Jîlânî, Idées sociales et politiques, Sorbonne, 1971، وأيضًا مقالها: Abd al Qadir al Jîlânî, personnage historique المنشور في مجلة: =

الذي يتردد ذكره كثيرا في كتابات ابن عربي، والذي سنتناوله بالحديث بدورنا مرة أخرى في موضع لاحق من دراستنا هذه. كما تستمدها أيضًا من العلاقة الداخلية الواضحة بين قصص هذا النوع من المرويات التاريخية (التي ينظر إليها في الأعم الأغلب على أنها قصص شعبي أو حكايات ساذجة)، وبين أحد العناصر المكونة لنظرية الولاية في مذهب ابن عربي، ولاشك في أن هذه المرويات تكتسب في هذا الإطار قمية دلالية أكبر من كونها مجرد حكايات للقصص أو السرد التاريخي فقط.

وفيما يلي نورد واحدة من هذه المرويات المتعلقة بالشيخ عبد القادر الجيلاني:

«أخبرنا الشيخ أبو الحسن البغدادي المعروف بابن السطنطنة البغدادي، قال: كنت أشتغل بالعلم على سيدي محيى الدِّين عبد القادر، وكنت أسهر له أكثر الليل أترقب حاجة له، فخرج من داره ليلة في صفر سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة[1]، فناولته إبريقا فلم يأخذه، وقصد باب المدرسة فانفتح له الباب، وخرج، وخرجت خلفه وأنا أقول: إنه لا يشعر بي، ومشى إلى أن قرب من باب بغداد فانفتح له الباب، وخرج، وخرجت خلفه، ثم عاد الباب مغلقا، ومشى غير بعيد، فإذا نحن في بلد لا نعرفه، فدخل مكانا

=Studia islamica ومن أوسع المصادر التي ترجمت للشيخ عبد القادر: بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي (ت ٧١٣/ ١٣١٤) القاهرة ١٣٣٠هـ (وبهامشه كتاب: فتوح الغيب للجيلاني). وقد انتحل هذا الكتاب محمد بن يحيى التاذفي وصنع منه كتابا بعنوان: قلائد الجواهر، القاهرة ١٩٥٦. هذا ويُنسب للجيلاني عدد كثير من المؤلفات، خصوصا كتاب: «الغُنْية لطالبي طريق الحق، وكتاب: الفتح الرباني.

(١) وهذا التاريخ يعني أن هذه الحادثة قد حدثت قبل وفاة الشيخ بثماني سنوات، حيث يذهب البعض إلى أن وفاته كانت سنة ٥٦١هـ.

شبيها بالرباط، وإذا فيه ستة نفر، فبادروا بالسلام عليه، والتجأت إلى سارية هناك، وسمعت في جانب ذلك المكان أنينا، فلم نلبث إلَّا يسيرا حتى سكن ذلك الأنين، ودخل رجل، وذهب إلى الجهة التي سمعت منها الأنين، ثم خرج يحمل شخصا على عاتقه، ودخل آخر مكشوف الرأس، طويل شعر الشارب، وجلس[١] بين يدي الشيخ، فأخذ عليه الشيخ الشهادتين، وقص شعر رأسه وشاربه وألبسه طاقية وسماه محمدا، وقال لأولئك النفر: قد أمرت أن يكون هذا بدلا عن الميت. قالوا: سمعا وطاعة. ثم خرج الشيخ وتركه، وخرجت خلفه ومشينا غير بعيد، وإذا نحن عند باب بغداد فانفتح كأول مرة، ثم أتى إلى المدرسة فانفتح بابها أيضا ودخل داره. فلما كان الغد جلست بين يديه أقرأ على عادتي فلم أستطع من هيبته، فقال: أي بنيّ! اقرأ ولا عليك. فأقسمت عليه أنه يُبيّن لي ما رأيت، فقال: أما البلد فنهاوند[٢]، وأما الستة الذين رأيتهم فهم الأبدال النجباء، وصاحب الأنين الذي سمعته هو سابعهم، كان مريضا فلما حضرت وفاته جئت أحضره، وأما الرجل الذي خرج يحمل شخصا على عاتقه فأبو العباس الخضر، ذهب به ليتولى أمره، وأما الرجل الذي أخذت عليه الشهادتين فرجل من أهل القسطنطينية كان نصرانيا، وأمرت أن يكون بدلا عن المتوفى فأتى به وأسلم على يدي، وهو الآن منهم. وأخذ [الشيخ] على ألا أحدث بذلك أحدا وهو حي»[٣].

وإذا كان كثير من المرويات الأخرى من هذا النوع، يفاجئنا – ويدهشنا

(١) وصف هذا الشخص بأنه مكشوف الرأس وطويل شعر الشارب يؤذن بالحكم بأنه لم يكن مسلما، لأن عادة المسلمين على غير ذلك.

(٢) مدينة من إقليم همذان تقع على مسافة بضعة مئات من الكيلو مترات من مدينة بغداد.

(٣) التاذفي: قلائد الجواهر، ص٣١ (الشطنوفي: بهجة الأسرار، ص٧٠).

في الوقت نفسه - بما يقصه علينا من أن بعض الأفراد المغمورين مما لا يتفردون بميزة أو بصفة ذات بال، فضلا عن بعض المجاهرين بالمعاصي والآثام[١] يصلون فجأة إلى أعلى الدرجات في هذا المجمع الغيبي لديوان الأولياء، فإن المفارقات التي ينطوي عليها الاختيار الإلهي في هذا الديوان لأشد دهشة وأكثر مفاجأة: إن الرجل الذي يُقدَّر له في هذه القصة أن يتولى فجأة مكانة الأبدال، وهي -كما سنعرف- من أعلى درجات الولاية والأولياء[٢]، لم يكن ليرقي حتى إلى مستوى المسلم العادي المغمور بين الناس، بل كان روميا كافرًا، وكان وصوله لهذه المرتبة العليا عقيب دخول الإيمان في قلبه مباشرة[٣].

(١) انظر فيما يتعلق بالملامح والقسمات المشخصة لهذا النوع من القصص، الحكايات التي تدور حول المريد الصادق والشيخ الكاذب، والتي يرويها «الدباغ» في كتابه: الإبريز ص ٣٧١، ٣٧٢.

(٢) وعلى عكس المصطلحات الأخرى التي نلتقي بها في ثنايا هذا الفصل، نجد أن مصطلح: الأبدال قد ورد في السُّنة - على الأقل مرة واحدة- في حديث «لا تسبوا أهل الشام فإن فيهم الأبدال...» الذي رواه السيوطي في رسالته السابقة. (راجع في كتابنا هذا ص١٢٣ هامش ٢).

(٣) ثمة أبعاد أخرى ذات دلالات مهمة في هذه القصة نكتفي بالإشارة إليها من غير شرح ولا تحليل مثل: وجود الخضر، دور عبد القادر الجيلاني - وواضح من هذه القصة أنه هو القطب- لكن ها هنا شخص زائد على الأبدال السبعة؛ لأن القطب - كما سنرى- هو من الأبدال، ثم وجود راوي القصة كشاهد مأذون له في إفشاء هذه الأسرار فيما بعد، وهو موقف لا يمكن أن يكون عرضيا أو اتفاقيا في سياق هذه الحوادث، بل يوحي بأن الراوي مؤهل أيضًا لأن يكون يوما ما من الأبدال، ثم الخروج في هذه القصة على

ولا مفر لنا من القول بأن معظم ما كتب عن موضوع القطب والأوتاد والأبدال في العصور الأولى في الإسلام لم يكن من السهل تفسيره أو تحديد المراد منه، فالمصطلح غير منضبط في معناه. ومفهومه غير محدد، وأعداد الأولياء في كل مرتبة من المراتب، وأنواع وظائفهم تختلف، بل تتعارض، من مصدر لآخر. ومع أن الشراح قد بذلوا وسعهم في تحديد هذه المسائل، فإنهم ما استطاعوا أن يتخلصوا من الاضطراب والتضارب فيما يقولونه. ومرة أخرى يظهر ابن عربي هنا ليكون أول منظم وأول شارح يُفسر هذه الحقائق - بكل ما كانت تضطرب به من قبل من إشارات ورموز وتباين واختلاف - ليقدمها في إطار شديد الاتساق مع الإطار العام لنظرية الولاية كما يراها في مذهبه الصوفي. لكننا نخطئ الخطأ كله لو رحنا نُقيّم طبيعة عمل ابن عربي بوصفه مجرد تصنيف منظم لنصوص ومواد علمية موجودة سلفا، أو أن هدفه لم يكن أكثر من بناء هيكل من المصطلحات أكثر دقة وأكثر صرامة؛ إن طبيعة عمل ابن عربي ليست من هذا القبيل، إنها في الحقيقة وصف لأمر ينكشف ويتراءى له، بل إنه ليعدّ نفسه في كثير مما يقصه شاهدا على ما يصف أو يقول؛ فلقد رأى في قرطبة خمسة وعشرين قطبا[1] من أقطاب ما قبل ظهور الإسلام، والتقى في فاس سنة ٥٩٣هـ بقطب الوقت[2]، وهناك الكثير من الإشارات من هذا النوع نلتقي

القاعدة العامة في شغل المراتب والدرجات حيث تقضي القاعدة في حالة انتقال أحد الأبدال بترقية بديل يخلفه من المرتبة التالية لمرتبة المنتقل.

(١) الفتوحات، ١ ص١٥١.

(٢) الفتوحات، ٤ ص٧٦، وهذا القطب لم يذكر ابن عربي اسمه في الفتوحات، لكنه يتواءم =

بها في أثناء تحليلنا للنصوص التي نعرضها بعد قليل في موضوعنا هذا.

وليس من همنا هنا - وكما أوضحنا في بداية هذه الدراسة - أن نشتغل بتأسيس نظرية حول موضوع تسلسل درجات الأولياء، بل تَنصبّ اهتماماتنا - أولا وأخيرا- على تحليل أُقوال يؤكد صاحبها أنها ثمرة يقين مبني على كشف مباشر، وتجربة شخصية خالصة؛ بل سوف نرى - فضلا عما سبق- أن ابن عربي لم يكن ليتحدث في الولاية بحسبانه شاهدا عليها فحسب، بل بحسبانه ذا وظيفة كبرى تؤهله لأن يتحدث عن نفسه بافتخار، وهو يحتل درجة عالية جدا من درجات الولاية[1].

=مع ما سماه ابن عربي: الأشل القبائلي، انظر ترجمة Austin لكتاب الدرة الفاخرة - إلى الإنجليزية - بعنوان Sufis of Andalusia، ص ١٥٢ رقم ٦٢، لندن ١٩٧١.

(١) إن ما يقدمه ابن عربي من تعريفات وتحديدات، وكذلك البناء الهرمي لتسلسل درجات الأولياء ووظائفهم، وكما يتصوره الشيخ الأكبر، كل ذلك نجده - في خطوطه العريضة، وأحيانا في خطوط تفصيلية - في معظم الكتب الصوفية التي تناولت هذه المشكلات، ونحن لا نستطيع - بالطبع - أن نتعامل ها هنا مع هذه الوثائق الضخمة بالشرح والتحليل، لأنه علاوة على الكتب التقليدية المعروفة في هذا الشأن، لابد من أن نأخذ في الحسبان هذه الكتيبات والرسائل الصغيرة التي قد تفوق الحصر في عددها، والتي نطالعها في أدبيات الطرق الصوفية، بل ما تصدره الحركات المتحررة التي لا تستند إلى أصول قويمة مثل حركة أنصار المهدي في السودان. وستطالعنا - فيما بعد- نماذج أخرى لهذه الحركات ونحن نتحدث عن مفهوم ختم الأولياء. هذا، ولابد من القول بأن الدقة مفقودة - بشكل عام- في كل التعبيرات والصياغات التي صيغت بها هذه الموضوعات، سواء في ذلك صياغات الكتب القديمة أو صياغات ابن عربي نفسه: فلا يوجد ولي في أي بلدة إلَّا ويقال عنه إنه صاحب الزمان، ولا شيخ إلَّا وتُزعم له القدرة على أن يصنع من أتباعه وتلاميذه أوتادا وأبدالا، ولا طريقة إلَّا وتدَّعي امتيازا خاصا =

ولقد تحدث ابن عربي في أكثر من موضع في كتاباته عن موضوع القطب والأقطاب[١]. لكن العرض الأكمل والأوفى لهذا الموضوع نجده في باب طويل جدا في بداية المجلد الثاني من الفتوحات، وهو الباب الثالث والسبعون الذي يشتمل على أجوبة الأسئلة التي سألها الحكيم الترمذي. وسوف نتخذ من هذا النص مرشدًا وهاديا في تحديد ملامح هذا الموضوع الذي نحن بصدده. وأول ما يطالعنا في هذا النص هو نظرات عامة عن «الرسالة» و» النبوة». وفيما يرى ابن عربي، فإن النبوة التي خُتمت بمحمد ﷺ هي نبوة التشريع. وهي منزلة لا تُنال إلَّا باصطفاء الله تعالى واخياره للنبي. وهذا بخلاف «النبوة العامة»، فإنها باقية ومستمرة. والنبوة العامة لا شرع معها ولا تشريع فيها، ويمكن أن يُتوصل إليها بطريق الاكتساب. وإذا كانت أركان الدِّين هي الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، فإن الرسالة هي

=يتمثل في أن قطب الوقت يخرج من عباءتها في كل عصر وزمان. على أن تحديات ابن عربي ومقاييسه التي يطرحها في هذا الموضوع تنبه المتأمل وتبصره بهذا الاضطراب الذي تقع فيه مثل هذه الكتب.

(١) إذا تركنا جانبا الباب ٧٣ من الفتوحات، وهو الباب الذي نُلخص منه في هذا الفصل الجزء الخاص بالموضوع (ص٣ – ٣٩ من الجزء الثاني من الفتوحات)، فإن ها هنا أبوابا أخرى تستحق أن تكون موضع اهتمام في هذا الصدد، وهذه الأبواب هي: الباب ٢٧٠ (جـ٢، ص٥٧١– ٥٧٤)؛ الباب ٣٣٦ (جـ٣، ص١٣٥ – ١٤٠): الأبواب ٤٦٢ – ٥٥٦ (جـ٤، ص٧٤ – ١٩٦). انظر أيضًا رسائل أخرى مختصرة مثل: حلية الأبدال، حيدر آباد ١٩٤٨؛ كتاب منزل القطب؛ رسالة الأنوار؛ كتاب التراجم (وهذه المصادر الثلاثة ط. حيدر آباد ١٩٤٨)؛ مواقع النجوم، القاهرة ١٩٦٥؛ أما رسالة مبايعة القطب – التي لم يسجل لها عثمان يحيى أي مخطوط مستقل في مصنفه عن مؤلفات ابن عربي – في نفس الباب ٣٣٦ من أبواب الفتوحات.

الركن الجامع للأركان الثلاثة الباقية.

وقد يبدو أن ها هنا تناقضا بين كون الرسالة ركنا جامعا للأركان الأخرى وبين ما قلناه في الفصل الثالث من أن الولاية هي الأفق العام الجامع للنبوة والرسالة. وحقيقة الأمر أن هذا تناقض ظاهري تثيره مشكلة اصطلاحية صرفة، ولكي نتفادى هذا الإشكال ونتجنب كل ما يترتب عليه من خلط واضطراب، يلزمنا أن نستخدم - في هذه المسألة- مصطلح «رسول» بدلا من مصطلح «رسالة»، وعليه، فكل رسول هو في الوقت نفسه رسول ونبي وولي ومؤمن. والعكس غير صحيح، أي ليس كل مؤمن وليا، وليس كل ولي نبيا، وليس كل نبي رسولا. وإذن فمنزلة الرسالة ومرتبتها هي المنزلة الجامعة والمرتبة المشتملة على كل ما عداها من منازل الأنبياء والأولياء والمؤمنين، وبحيث يستتبع زوال «الرسالة»، بالمعنى المتقدم، زوال النوع الإنساني كله. وعليه، فلا يخلو العالم الإنساني من وجود رسول حي بجسمه يكون «قطب» هذا العالم.

ويقول ابن عربي إنه بعد موت النبي ﷺ «أبقى الله من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الحياة ثلاثة». وأول هؤلاء الثلاثة الذي أبقاهم الله بعد النبي ﷺ، إدريس عليه السلام، الذي تذكره المصادر الإسلامية عادة باسم «أخنوخ»، أحد أنبياء التوراة، وإن كان القرآن الكريم (مريم: ٥٦، ٥٧)، (الأنبياء: ٨٥، ٨٦) يذكره باسم إدريس ذكر ا صريحا، ويقتصر في وصفه على قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾[١]. ويقول ابن

(١) انظر في هذا الموضوع مقالة «فاجدا» في «دائرة المعارف الإسلامية، ط. ٢» مادة =

عربي: إن إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ «بقى حيا بجسده، وأسكنه الله السماء الرابعة. والسماوات السبع هن من عالم الدنيا، وتبقى ببقائها، وتفنى بفنائها [...]. وأبقى الله في الأرض إلياس وعيسى [...]. فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل. وأما الخضر - وهو الرابع - فهو من المختلف فيه عند غيرنا، لا عندنا، فهؤلاء (الأربعة) باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، فكلهم «الأوتاد»، واثنان منهم «الإمامان»، وواحد منهم «القطب» الذي هو موضع نظر الحق من العالم. فما زال المرسلون- ولا يزالون - في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن لم يبعثوا بشرع ناسخ، ولا هم على غير شرع محمد ﷺ ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

«والواحد من هؤلاء الأربعة- [الذين هم عيسى وإلياس وإدريس والخضرٍ- هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدِّين، وهو [يماثل] ركن الحجر الأسود [في الكعبة]. واثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد، فبالواحد يحفظ الله الإيمان، وبالثاني يحفظ الله الولاية، وبالثالث يحفظ الله النبوة، وبالرابع يحفظ الله الرسالة. وبالمجموع يحفظ الله الدِّين الحنيفي. فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدا، أي لا يصعق [...] ولكل واحد من هؤلاء الرسل الأربعة، من هذه الأمة في كل زمان، شخص على قلوبهم مع وجودهم، هم نوّابهم. وأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون من القطب والإمامين

=إدريس، ويمكن ان تتسع المصادر المذكورة في مقال «فاجدا» لتشمل إضافة إلى الفقرة التي نلخصها هنا من كتاب الفتوحات، (ج١ ص٥) الفصل الرابع من كتاب «فصوص الحكم» (ط. عفيفي، ١ ص٧٥- ٨٠) والفصل الثاني والعشرين (ص ١٨١ -١٨٧)، وفي هذا الفصل يشتبه الأمر بين «إدريس وإلياس» عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

والوتد (الشخص الرابع في هذه المجموعة) إلَّا النواب [...]، ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات، فإذا حصَّلوها أو خُصّوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب، ونائب الإمام يعرف أن الإمام [الحقيقي] غيره وأنه نائب عنه، وكذلك نائب الوتد [...]. وهذه نكتة فاعرف قدرها، فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عنه أسرارُ هذه الطريقة». وإذا كان من المعروف بشكل عام في الإسلام أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم ابن عربي أحياء باقون ضمن عالم الأحياء، في السماء كما هو الحال بالنسبة لإدريس وعيسى، أو في الأرض كما هو الحال بالنسبة لإلياس والخضر عليهما السلام، وإن كان معظم الناس لا يلتقي أو يرى هذين الأخيرين، نقول، إذا كان هذا معروفا من قبل، فإن الذي نعرفه هنا - ولأول مرة - هو ما يقرره ابن عربي في مسألة تولى هؤلاء الأربعة للمراتب العليا في سلم درجات الولاية والأولياء. وما في أيدينا من معلومات سابقة، ومعارف متداولة في هذا الموضوع، كله يتحدث عن هؤلاء المستحقين للدرجات العليا وكأنهم نواب متتابعون للأوتاد الحقيقين حسبما يُعبر ابن عربي. وهكذا تتأكد العلاقة وتترسخ بين النبوة من ناحية والولاية من ناحية أخرى؛ فالولاية في جوهرها ليست حقيقة منفصلة تُوجَد مستقلة بذاتها ومنعزلة عن غيرها، وإنما هي حقيقة تعتمد في وجودها وفي استمرارها إلى آخر لحظة من لحظات الزمان على الإمداد الذي لا ينقطع من الأنبياء الأحياء في هذه الدنيا بعد النبي ﷺ. لكن كيف تتوزع الوظائف بين الأنبياء الأربعة؟ إن الباب الثالث والسبعين من الفتوحات لا يجيبنا بشيء ذي بال حول هذا الموضوع، وإن كانت نصوص أخرى أمكن

لها أن تسد هذا النقص[١]. فأما إدريس الذي رفعه الله إلى السماء الرابعة، أو فلك الشمس، أو -كما يقول ابن عربي- «الفلك الرابع وسط الأفلاك السماوية، فإن الله أعطاه في هذه المنزلة «مقام القطبية»، وأما عيسى وإلياس فهما الإمامان. وأما الخضر فهو رابع الأوتاد»[٢]. وهذا التسلسل البادي للعيان -كما تحدده الأوصاف التي سنذكرها بعد هنيهة - ليس في حقيقته إلَّا مجرد انعكاس لنظام سرمدي، هو نفسه - أيضًا - انعكاس لحقيقة أعلى يستمد منها هذا النظام سلطانه وفاعليته. على أن هناك نصًا آخر من نصوص الفتوحات[٣] ربما يتعارض في مضمونه تعارضا ظاهريا مع ما سبق أن قررناه من قبل، يقول فيه ابن عربي: «وأما القطب الواحد فهو روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل، سلام الله عليهم أجمعين». فإدريس وإلياس وعيسى والخضر -في إطار هذا النص- ليسوا إلَّا مظاهر متمايزة للحقيقة المحمدية، مما يعني أن هؤلاء هم أيضًا مجرد نواب بسطاء للأوتاد.

ثم يبدأ ابن عربي بعد ذلك وصفه التحليلي لطائفة «رجال الله»، مبينا أنهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة، ومنهم من تجتمع له هذه الأحوال كلها والطبقات كلها في الوقت نفسه، ومن بين هذه الطبقات -التي تختلط المقاييس في تحديدها أحيانا خلطا شديد التعقيد- من له عدد محصور في

(١) انظر الفتوحات، ٢ ص٤٥٥، كتاب الإسفار، حيدر آباد ١٩٤٨، ص٣٢؛ ترجمان الأشواق، بيروت، ١٩٦١، ص٢٤.

(٢) نلاحظ أن الخاصة الرباعية في هذا النظام والتي ترتبط ارتباطا ظاهرا بالأركان الأربعة للكعبة، هي أيضًا ذات ارتباط وثيق بالدرجات الأربع للظهور الكوني، كما سنرى حين نعرض لتحليل فكرة ابن عربي في الكون (انظر فيما يلي ص٢٢٠، ٢٢١، هامش ٣).

(٣) الفتوحات، ١، ص ١٥١.

كل زمان، ومنهم لا يحصرهم عدد معين، فيكثرون في بعض العصور ويقلون في البعض الآخر. وأول هذه الطبقات طبقة الأقطاب، وهم «الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة، كما ذكرنا. وقد يتوسعون في هذا الإطلاق فيسمون قطبا كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به في زمانه على أبناء جنسه، وقد يسمى رجل البلد قطب ذلك البلد، وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة، لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقا من غير إضافة، لا يكون منهم في الزمان إلَّا واحد، وهو الغوث أيضًا، وهو من المقربين، وهو سيد الجماعة في زمانه».

«ومنهم [من الأقطاب] من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلى، والحسن ومعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز(١) والمتوكل(٢)، ومنهم

---

(١) الأقطاب الذين يذكرهم ابن عربي هنا هم: أولا، الخلفاء الراشدون ثم «الحسن بن علي» الذي اختاره المسلمون خليفة عليهم، وقد تنازل عنها لمعاوية مؤسس الدولة الأموية. ومعاوية هذا جد معاوية بن يزيد الذي حكم أياما معدودات (أربعين يوما فيما يقول بعض المؤرخين ويومين أو ثلاثة فيما يقول البعض الآخر. انظر ما يقوله عنه ابن عربي في فقرة من كتابه، محاضرات الأبرار، دمشق ١٩٦٨، ج١، ص٦٧، - وصحة نسبة هذا الكتاب لابن عربي ثابتة ولا تقبل نزاعا، وذلك برغم ما أثير حولها من تشكيكات. راجع: بروكلمان، الملحق ١، ٧٩٩ - انظر أيضًا: السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة ١٩٦٩، ص٢١٠- ٢١١). وقد مات معاوية بن يزيد وعمره ثمانون عاما. أما عمر بن عبد العزيز فهو ثامن الخلفاء من بني أمية، واشتهر بورعه وتقواه، واستمرت خلافته من صفر سنة ٩٩هـ حتى رجب من سنة ١٠١هـ.

(٢) المتوكل (٢٠٦-٢٤٧) هو الخليفة العاشر من خلفاء بني العباس. انتهت على يديه المحنة

من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هرون الرشيد السبتي[١]، وكأبي يزيد البسطامي. وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر». «ومنهم الأئمة، ولا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما. الواحد «عبد الرب»، والآخر «عبدالملك»، والقطب «عبدالله». فلكل رجل اسم إلهي يخصه، به يُدعي عند الله ولو كان اسمه ما كان، والأئمة في كل زمان «عبد الرب» و«عبدالملك»[٢]».

وفي كتاب «منزل القطب» يمدنا ابن عربي بتحديدات أخرى تكمل[٣] ما سبق من معلومات عن هذه المراتب الثلاث، يقول فيها: «القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه مدار العالم، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق بالخير والشر على حد واحد، لا يترجح واحد على صاحبه، وهو عنده لا خير ولا شر، ولكن وجود، ويظهر كونها خيرا أو شرا في المحل لها[٤] [...] فمنزل القطب حضرة الإيجاد الصرف.. فإنه الستر العام

التي اصطلى بنارها أهل السنة بسبب قولهم بقدم القرآن الكريم، والتي بدأها الخليفة المأمون الذي كان يناصر مذهب المعتزلة في مقولتهم الشهيرة «حدوث القرآن الكريم».

(١) أحمد بن هرون الرشيد ابن الخليفة العباسي الخامس، يذكره ابن عربي في مواضع كثيرة من كتبه: التنزلات الموصلية (القاهرة، ١٩٦١، وقد طُبع تحت عنوان: لطائف الأسرار ص١٩٤)؛ الفتوحات، ٢ ص١٥ (حيث يذكر ابن عربي أنه التقى به في الكعبة يوم الجمعة سنة ٥٩٩هـ، أي بعد وفاة أحمد ابن هرون بقرون عدة) أيضًا، الفتوحات، ٤، ١١.

(٢) الفتوحات، ٢، ص٦.

(٣) كتاب منزل القطب (ضمن رسائل «ابن عربي») ص٢.

(٤) يعني أن مهمة القطب إنما تكون في مستوى «إيجاد» الأشياء، لا في مستوى «وجودها»، وفي هذا المستوى الثاني تتصف الأشياء بالخير أو الشر.

في الوجود[١]، [...] والحق له متجل على الدوام [...] وله من البلاد مكة، ولو سكن حيثما سكن بجسمه فإن محله مكة ليس إلَّا». ولابد لكل قطب عندما يلي مرتبة القطبية أن يبايعه كل نبات وحيوان وجماد ما عدا الإنس والجان، إلَّا القليل منهم [...]. وهنا يكمن تفسير القصة التي يقول فيها ابن عربي: «ولهذا رأيت من رأى الحية العظيمة التي طوّق الله بها جبل قاف[٢] المحيط بالأرض، وقد اجتمع رأسها مع ذنبها، فسلم عليها، فردت عليه السلام، ثم سألته عن الشيخ أبي مدين الكائن ببجاية من بلاد المغرب، فقال لها: وأنّي لك بمعرفة أبي مدين؟ فقالت: وهل على وجه الأرض أحد لا يعرفه[٣]؟ إن الله تعالى منذ وضع اسمه على الأرض ما بقى منا أحد إلَّا عرفه». ثم يقول ابن عربي: «هذا حال المحبوب، فكيف حال القطب؟». ويذكر ابن عربي في الباب ٣٣٦ من الفتوحات[٤]، وهو الباب الذي خصصه لموضوع مبايعة

(١) وهذه التسمية الغريبة ربما يبررها أن «القطب»، بصورة أو بأخرى، يمكن أن يكون واسطة بين الله والخلق.

(٢) فيما يتعلق بالخصائص الطبيعية لهذا الجبل - في أدبيات الإسلام- انظر مقال: A. M. Streck Miquel في دائرة المعارف الإسلامية، ط. ٢ مادة: قاف.

(٣) كتاب منزل القطب، ص٤، ويذكر ابن عربي في مواضع أخرى (كتاب منزل القطب» ص١٢، وكتاب مواقع النجوم، ص١٣٩، ١٤٠) أن أبا مدين ظل إماما حتى إذا ما قرب موته بساعة أو ساعتين خُلعت عليه خلعة القطبية، ونُزعت عنه خلعة هذه الإمامة (سنة ٥٩٤هـ)، هذا ونجد القصة نفسها - ولكن بصورة أكثر تفصيلا- في رسالة روح القدس، وفيها أن الشخص الذي رأى الحية وحدثها هو موسى أبو عمران الصَّدْراني، ولهذا الرجل قصة نعرض لها فيما بعد.

(٤) الفتوحات، ص١٣٥ -١٤٠.

القطب أن كل الأرواح تبايع القطب، وما منهم روح يدخل عليه للمبايعة إلَّا ويسأله في مسألة من العلم الإلهي ويجيبه القطب بإجابة تعلو على مداركه[١].

ومن ناحية أخرى يصف ابن عربي الأقطاب بأوصاف وخصائص عرفناها من قبل في معرض بحثنا عن أوصاف الأولياء وخصائصهم. يقول الشيخ الأكبر: «فأكمل الأقطاب المحمدي، وكل من نزل عنه فعلى قدر مَن وَرث، فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحويون، وكل قطَب ينزل على حدّ من ورثه من الأنبياء، والكل في مشكاة محمد ﷺ، الأمر الجامع للكل، وهم المتفاضلون في المعارف، غير المتفاضلين في نفس القطبية وتدبير الوجود»[٢]. وإذا كان القطب يتصف بأنه «وجه بلا قفا، وأنه لا يخفي عن نظره شيء[٣]، فإنه هو نفسه يختفي عن الأنظار. والقطب لا تُطوي له الأرض، ولا يمشي في الهواء، ولا على الماء، ولا تُخرق له العادات إلَّا نادرا لأمر يراه الحق فيفعله، لا يكون ذلك مطلوبا له». وهو يجوع اضطرار لا اختيارا، ولا يتميز بزهد مفرط مستلفت لأنظار الناس. والقطب يصبر عن النكاح؛ فليس ثمة حالة تتحقق له فيها العبودية المطلقة مثل ما تحقق في حالة النكاح[٤].

وفي كتاب منزل القطب -كما في غيره من كتب ابن عربي الأخرى-

(١) يستثنى ابن عربي من هذه المبايعة «العالية» من الملائكة، وهم «المهيمون» الغارقون أبدا في تأمل الجمال والجلال الإلهيين وهؤلاء لا يشعرون بشيء، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود، ويُسمى «المهيّمون» أيضًا بالملائكة الكروبيين.

(٢) كتاب منزل القطب، ص٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢ انظر في هذا الوصف: «وجه بلا قفا» ص١٢٢، هامش٢ من بحثنا هذا.

(٤) الفتوحات، ٢، ص٥٧٣، ٥٧٤.

تحديد لطبيعة دور الإمامين[١]، فهناك الإمام الذي عن يسار القطب، وله اسم عبد الرب، وله صلاح العالم، وهو سيف القطب، وهو الذي يخلفه إذا مات، وإذا مات إمام اليسار قبل موت القطب فإن إمام اليمين يصبح هو إمام اليسار ويأخذ مكانه بتعيين من القطب الرابع. وفيما يتعلق بالشيخ «أبي مدين» الذي تولى القطبانية قبل موته بساعة أو بساعتين، فإن ابن عربي ينص في الفقرة نفسها على أن اسمه العرفاني هو عبد الله، وأن اسم عبد الرب الذي كان يتسمى به أبو مدين قبل تولي القطبانية انتقل - في لحظة التولي نفسها - إلى رجل ببغداد (كان من قبل إماما على يمين القطب) وكان اسمه عبد الوهاب[٢]. ويبين ابن عربي أن الإمام الذي على يمين القطب، واسمه عبد الملك، له مهمة السلطان على عالم الأرواح، وله علم الأشياء السماوية، وليس عنده من علم الأرض شيء[٣].

(١) تشتمل المصادر التي أحلنا إليها في أوصاف القطب (ص١٢٨، هامش ١) على فقرات كثيرة تتعلق بخصائص «الإمامين» وأوصافهما.

(٢) كتاب منزل القطب، ص١٢.

(٣) يلح «ابن عربي» في الباب ٢٧٠ من الفتوحات، وفي مواقع النجوم ص ١٣٩، إلى نوع من التوافق بين الوظائف الثلاث للقطب والأئمة، وبين الآيات الثلاث ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾، المذكورة في بداية سورة [الناس: ١-٣]. وهذه السورة - كما هو معروف- من المعوذات، وهذا التوافق لابد أن يكون له مغزى إذا نُظر إليه في إطار الأنماط المختلفة للتعوذ التي يتعوذ بها المؤمنون في هذه الآيات الكريمة. ويبقى أن نشير هنا إلى أنه لا مفر من القول بأن ثمة تناقضا بين معظم نصوص ابن عربي المتعلقة بأسماء الإمامين، وبين نص الفتوحات (ج٢، ص٥٧١) المتعلق بذات الموضوع. فقد ذكر «ابن عربي» في هذا النص أن الإمام الذي على يمين القطب يُسمى عبد الرب، وهذا خطأ من ابن عربي أو من الناسخ، أو نفترض أنه حدث =

والقطب والإمامان، وإن كان يُنظر إليهم بما هم ممثلون لوظائف روحية خاصة بهم، يُنظر إليهم أيضًا بما هم أعضاء أو عناصر في الطبقة التالية لطبقتهم التي هي طبقة الأوتاد الأربعة، وهذه الطبقة تتكون من القطب والإمامين مضافا إليهم الوتد الذي هو نائب عن الخضر.

والأوتاد الأربعة «الواحد منهم يحفظ الله به المشرق، والآخر يحفظ الله به المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال. وهذا التقسيم (مستمد من تقسيم) الكعبة، وهؤلاء قد يُعبَّر عنهم بالجبال، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧﴾ [النبأ: ٦، ٧]، فإنه بالجبال، سكن مَيْد الأرض، كذلك حُكم هؤلاء - الذين نتحدث عنهم - في العالم، حكم الجبال في الأرض، وإلى مقامهم، الإشارة بقوله تعالى عن إبليس: ﴿ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧]. فيحفظ الله بالأوتاد هذه الجهات، وهم محفوظون من هذه الجهات، فليس للشيطان عليهم سلطان، إذ لا دخول له على بني آدم إلَّا من هذه الجهات، وأما «الفوق» و«التحت [فإنهما لو أضيفا إلى الجهات الأربع المشار إليها هنا] فقد يتعلق أمر الجهات كلها بالرجال الستة الذين نذكر أمرهم بعد هذا إن شاء الله»[1].

ويقص علينا ابن عربي في بداية هذا النص أنه رأى من هؤلاء الأوتاد شخصا بمدينة فاس، يُقال له ابن جعدون، وكان ينخل الحناء بالأجرة،

=«عكس» في منظور وضع الإمامين، فالإمام الذي على يسار القطب نُظر إليه على أنه موجود على يمين القطب، والذي على يمينه نُظر على أنه موجود على يساره.

(١) الفتوحات، ٢ ص٧. فيما يتعلق بطبقة الأوتاد، والطبقة التي تليها وهي طبقة الأبدال، انظر الفتوحات، ١ ص ١٥٢ - ١٦١ (الباب ١٥، ١٦).

وقد خصص له فقرة من كتابه روح القدس تمدنا بأوصاف أخرى، نذكر منها هذا الوصف الذي يستحق تسجيله هنا لأهميته في إلقاء الضوء على خصائص الأوتاد التي عرفناها من قبل في بعض الأحاديث النبوية، وفي كثير من أدبيات التصوف أيضًا. يقول ابن عربي في وصف ابن جعدون هذا: إنه كان «إذا غاب لم يُفتقد، وإذا حضر لم يُستشر، وإذا جاء لا يُوسّع له، وإذا تكلم بين قوم ضُرب وسُخّف»[١]. وقبل أن نترك هذه الطبقة وننتقل إلى الطبقة الأخرى في الفصل التالي، نلفت النظر إلى نقطتين يذكرهما ابن عربي أيضًا في هذا الموضوع: أولاهما خاصة باسم «الأوتاد»، وفي هذه النقطة يذكر ابن عربي أسماء أخرى تُضاف -بالنسبة لثلاثة منهم- إلى الاسم الذي يُطلق عليهم بما هم أئمة أو أقطاب، وهذه الأسماء الإضافية هي عبد الحي وعبد العليم وعبد القادر وعبد المريد. أما النقطة الثانية، فهي نقطة أكثر عموما من النقطة الأولى، وهي تزيل لبسا أو سوء فهم قد ينشأ في عبارات ابن عربي، وهنا ينبه الشيخ إلى هذا الأمر، فيقول: «وكل ما نذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء». وهناك نصوص أخرى تؤكد احتراس ابن عربي هذا وتوضحه، كقوله: «وهكذا كل طائفة ذكرناهم، منهم الرجال والنساء»؛ «وما من صفة للرجال إلَّا وللنساء فيها مشرب»؛ «وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»[٢].

* * *

---

(١) روح القدس، ص١٢١. ط القاهرة ١٩٨٩. هذا وقدمات ابن جعدون في فاس سنة ٥٩٧هـ.

(٢) النصوص الثلاثة منقولة على الترتيب من: الفتوحات، ٢ ص٢٦؛ ٢ ص ٣٥؛ ٣، ص٨٩.

الفصل السابع

أقصى درجات الولاية

يطالعنا في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات إحصاء لأربع وثمانين طبقة من طبقات رجال الله، من بينها خمس وثلاثون طبقة تشتمل على عدد ثابت دائم لا يتغير من ألقاب هؤلاء الرجال. ولا يمكننا -بطبيعة الحال- أن نحلل في هذا الفصل كل طبقة من هذه الطبقات، لكننا نكتفي بأن نعرض ها هنا- وفي اختصار- لأهم هذه الطبقات، وإن كنا سنختار من بينها طبقتين نعالجهما بشيء من التحليل في هذا الفصل والفصل الذي يليه، لما لهاتين الطبقتين من أهمية خاصة تكمن في أن كلا منهما يمثل محور الارتكاز أو حجر الزاوية في كل هذه الطبقات مجتمعة.

وبعد أن يحدثنا ابن عربي عن الأوتاد الأربعة، ينتقل بنا للكلام عن الأبدال السبعة، وقد سمعوا بالأبدال «لكونهم إذا فارقوا موضعا ويريدون أن يخلفوا بدلا منهم في ذلك الموضع، لأمر يرونه مصلحة وقربة، يتركون به شخصا على صورتهم، لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو [عينه] في الحقيقة، بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه».

وبالأبدال السبعة يحفظ الله الأقاليم[1] السبعة. والبدل الأول من

---

(١) انظر فيما يتعلق بمعنى «أقاليم» مقالة أندريه ميكيل في دائرة المعارف الإسلامية ط٢، مادة إقليم.

هؤلاء على قدم إبراهيم، وهو صاحب الإقليم الأول، والثاني على قدم موسى، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس (وإقليمه هو الإقليم الرابع، وهو الإقليم المتوسط، ويوافقه في عالم السموات إقليم الشمس؛ وحقيقة الأمر أن «البدل الرابع» هذا هو القطب نفسه)، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم. ومرة أخرى يبدو لنا أمر العلاقة -هاهنا- بين النبوة والولاية أكثر تأكيدا وأشد قوة. وإذا لاحظنا الأسماء الرمزية التي يُلقب بها هؤلاء الأبدال السبعة، ومن بينهم الأوتاد وجدنا أن اسم كل نوع بما هو مندرج في النوع الأقل منه- حسبما أوضحنا من قبل- يعبر بصورة أو بأخرى عن نسبة خاصة أو ارتباط خاص بينه وبين اسم من أسماء الله الحسنى؛ فإلى جوار عبد الحي، وعبد العليم، وعبدالودود، وعبد القادر، نجد أيضًا عبد الشكور، وعبد السميع، وعبد العليم، ولِكلٍّ «صفة إلهية رجل من هؤلاء الأبدال، بها ينظر الحق إليه، وهي الغالبة عليه».

ويحدثنا ابن عربي أنه رأى هؤلاء الأبدال السبعة مجتمعين بمكة المكرمة، وإن كان يقول إنه التقى من قبلُ باثنين من هؤلاء الأبدال -في وقته- هما، موسى الصّدراني الذي لقيه بإشبيلية سنة ٥٨٦هـ[١]، ومحمد بن أشرف الرندي الملقب بشيخ الجبل[٢].

(١) تحدث عنه ابن عربي في رسالته روح القدس (ط. القاهرة ١٨٩، ص١٢٥) وذكر أنه لقيه بعد صلاة المغرب، وتسلم منه رسالة من الشيخ أبي مدين.

(٢) انظر المصدر السابق ص١٢٢، وفي كتاب الدرة الفاخرة ص١٥١، رقم ٦٠ «الترجمة الإنجليزية»، يذكر ابن عربي قصة صاحبه عبد المجيد بن سلمة، الذي لقى أحد الأبدال =

ثم تَلي هذه الطبقة طبقة «النقباء»، ومفردها نقيب (وقد ورد في القرآن الكريم تمييزا للاثني عشر نقيبًا، الذين بعثهم الله في قبائل بني إسرائيل (المائدة: ١٢). والنقيب معناه الكفيل أو العريف، وعدد أفراد النقباء اثنا عشر نقيبا على عدد بروج الفلك الاثنى عشر، وقد جعل الله «بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها. وأما إبليس، فمكشوف عندهم، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه. وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطأة الشخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقى».

أما طبقة النجباء فتتكون من ثمانية أفراد في كل زمان، وهؤلاء «تبدو منهم وعليهم أعلام القبول من أحوالهم وإن لم يكن لهم في ذلك اختيار، لكن الحال يغلب عليهم». وإذا كان النقباء «هم الذين حازوا علم الفلك التاسع (أي السماء التي لا نجوم لها) فإن النجباء هم الذين حازوا علم الأفلاك الثمانية التي تقع تحت الفلك التاسع (السماء ذات النجوم، والسماوات السبع)[1]».

وتأتي بعد ذلك طبقة الحواريين (وهي تسمية يشوب دلالتها بعض الغموض، وقد وردت في القرآن الكريم وصفا لأنصار المسيح عيسى عليه السلام)، وهذه الطبقة أضيق بكثير جدا من الطبقات السابقة، إذ لا يوجد منها في كل زمان إلَّا حواري واحد فقط، ولا يكون منهم اثنان أبدا، فإذا

=واسمه معاذ بن أشرس. انظر -أيضًا- حلية الأبدال، ص٣ والفتوحات، ١، ص٢٧٧.

(١) الفتوحات، ٢، ٧، ٨.

مات أحد أقيم غيره. ومن صفات الحواري وخصائصه أنه «من جمع في نصرة الدِّين بين السيف والحجة، فأعطى العلم والعبارة والحجة، وأعطى السيف والشجاعة والإقدام، ومقامه التحدي في إقامة الحجة على صحة الدِّين المشروع. فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ بدليله الذي يقيمه على صدقه فيما ادعاه إلَّا حواريه، فهو يرث المعجزة، ولا يقيمها إلَّا على صدق نبيه ﷺ [...] ولا يُسمى هذا كرامة لولي، لأن ما كان معجزة لنبي على حدها وشمولها لا يكون ذلك أبدا كرامة لولي»(١).

وتَلي الطبقة السابقة طبقة «الرجبيين»، وهذه الطبقة غريبة سواء في تسميتها أو في وظَيفتها المنوطة بها. وعدد هذه الطبقة أربعون نفسا في كل زمان، وسُموا رجبيين لأن «حال هذا المقام لا يكون لهم إلَّا في شهر رجب، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية [...] ومنهم من يَبقى

(١) الفتوحات، ٢، ٨. فيما يتعلق بتعريف المعجزة ومعناها، انظر الفقه الأكبر لأبي حنيفة (القاهرة ١٣٢٧هـ، ص٦٩)؛ والباقلاني: كتاب البيان، تحقيق مكارثي، بيروت ١٩٥٨، ص٣٧-٤٩. والمعجزة -على خلاف الكرامة- تكون مسبوقة بالتحدي، هذا وينتقد ابن عربي في بقية النص المذكور أعلاه موقف المتكلم الأشعري أبي إسحاق الإسْفَرَاييني (ت ٤١٨هـ) الذي يحيل وقوع عين الفعل المعجز على يد الأولياء، بينما لا يحيل أكثر المتكلمين وقوع الخارق المعجز كرامة لولي ولكن لا على طريق الإعجاز. فالفرق بين المعجزة والكرامة لا يرجع -إذن- إلى صورة الفعل الخارق، وإنما إلى القصد- أو عدم القصد- ممن يظهر الفعل الخارق على يديه، ومن ناحية أخرى يظهر الفرق بينهما أيضًا بأن المعجزة قاصرة على الأنبياء وخاصة بهم، أما الأولياء فيرثون من الأنبياء، وقوع الكرامات على أيديهم، وتختلف أنواع الكرامات باختلاف نوع وراثة الولي للنبي الذي يرثه.

عليه في سائر السنة أمر ما مما كان يُكاشَف به في حاله في رجب، ومنهم من لا يبقى عليه شيء من ذلك». ويذكر ابن عربي أنه لقى واحدا منهم بدُنَيْسير، وهو الشخص نفسه الذي تحدث عنه في فقرة مختصرة من كتابه الدرة الفاخرة، وسماه «الخَطَري»، وهذا الشخص - فيما يقول ابن عربي- بقى له حال متميز يقع له طوال السنة ولا يقتصر على شهر رجب فقط، وهذا الحال هو «كشف الروافض من أهل الشيعة» حتى لو تستروا بمذهب أهل السُّنة، وكان يراهم في صورة الخنازير[1].

وإذا كانت الصفات التي تحدثنا عنها من قبل تُناط بها وظائف محدودة في سلم الدرجات الروحية، لحفظ نظام العالم الأعلى (عالم الأرواح، الملكوت) والعالم الأدنى (عالم الأجسام، المُلك)، فإن الأمر يختلف بالنسبة لبقية الطبقات الأخرى التي يتحدث عنها ابن عربي طبقة تلو أخرى فيما تبقى له من الباب الثالث والسبعين من كتابه الفتوحات، ويمكن القول بأن كل الأولياء أو الأفراد الذين تتكون منهم هذه الطبقات يوهَبون علوما وقوى مختلفة، وتوكَل إليهم - بصورة أو بأخرى- أدوار ومهام يتولونها، وكل ذلك في دائرة الترتيب الإلهي لإظهار الكون، لكن هذه المهام لا تحدد لنا «الطبقة» التي تُوكل إليها هذه المهمة أو تلك، فالطبقات تنطوي على

(١) الفتوحات، ٢، ص٨، الدرة الفاخرة، ص١٦٠ «الترجمة الإنجليزية»، (وفيها صورة الكلاب بدلا من صورة الخنازير)، وكلام ابن عربي وإن كان متعلقا بالروافض أو الغلاة من الشيعة، إلَّا أنه لا يُتصور أن يكون كلاما صادرا من قلم شيعي أو قلم ينطوي على تعاطف خفي مع التشيع. انظر فيما يتعلق بموقف ابن عربي من التشيع: الفتوحات، ١ ص٢٨٢؛ ٣ ص٣٤٣.

كمٍّ من الأولياء مضطرب بين الثبات والتغير، وهم في مجموعهم مؤهلون للوصول إلى درجة بعينها من درجّات مراتب الأولياء. ويزيد الأمر تعقيدا وغموضا -إضافة إلى أمور أخرى- أن نفس الشخص الواحد يوجَد في أكثر من طبقة واحدة، وفي وقت واحد، والوظائف نفسها مدموج بعضها في البعض الآخر، والوصول إلى درجة ما من الدرجات يستلزم أن يكون الشخص الذي وصل إلى هذه الدرجة قد استوفى - من قبل- كل درجات الطبقات الأقل التي تسبق هذه الدرجة. فإذا أضفنا إلى هذه المقاييس المختلفة نماذج الأولياء الوارثين الذين تحدثنا عنهم في فصل سابق، فإننا ندرك على الفور أننا هنا أمام موضوع معقد وخصب في ذات الآن.

ونتوقف هنا عند أنموذج القطب لما له من دلالة خاصة على ما نقول؛ فالقطب باعتبار وظيفته ومهمته ينتمي إلى درجة القطبية (وهو الأنموذج الأوحد لهذه الدرجة)، لكنه ينتمي أيضًا إلى طبقة الأوتاد، وطبقة الأبدال، وطبقات أخرى غيرهما، إضافة إلى أنه قد يحتفظ - أو لا يحتفظ - بالمنصب الظاهري للخليقة، ثم هو -وكأي ولي آخر- وارث نبوي؛ فهو ولي موسوي أو إبراهيمي أو شُعيبي، أو غير ذلك، أو كل ذلك في وقت واحد. وبما أنه يجمع بين كل الأحوال، وكل المقامات، فإنه يأخذ مكانه في هذه الطبقات التي تتوازى مع السلسلة المزدوجة للأحوال والمقامات. وأخيرا نلتقى «بالقطب» في طبقة أخيرة يتسنم فيها أعلى درجة في الولاية وأقصاها، وهذه الطبقة الأخيرة هي طبقة الأفراد[1].

---

(١) ثمة نصوص كثيرة حول موضوع «الأفراد» في كتابات ابن عربي، والنصوص التي نستند

وفيما يتعلق بأمر هذه الطبقة، فإن المعلومات التي يمدنا بها الباب الثالث والسبعون من الفتوحات، معلومات محدودة، ومختصرة لكن بإمكاننا أن نضيف إليها ما يكملها من خلال تحليل المعطيات الثرية التي تشتمل عليها أبواب ثلاثة (٣٠ - ٣٢) من الفتوحات، وفيها يُطلق ابن عربي على الأفراد لقبا رمزيا، نادرا ما يَرد في كتاباته، هذا اللقب هو «الركبان»، ويعني به «رُكّاب الإبل»؛ وعلى خلاف «الفرسان» الذي يُمكن أن نلتقيهم في كل الحضارات، يختار ابن عربي مصطلح «الركبان»، أي الذين يستخدمون الإبل في أسفارهم، والإبل وسيلة سفر خاصة بالحضارة العربية، مما يعني أن ابن عربي يختار للتعبير عن هذه الطبقة رمزا إسلاميا بل محمديا. وينقسم الركبان - وهم نفس طبقة الأفراد- إلى طائفتين: طائفة تركب نُجب الهمم، وطائفة تركب نُجب الأعمال. والقطب والأوتاد والأبدال والنقباء والنجّباء والرجبيون، كلهم - مع غيرهم- من الأفراد. وليس للأفراد عدد ثابت، لكن لا يكون عددهم إلَّا وترا، وغالبا ما يكون أكثر من ثلاثة.

ومقام الأفراد هو نفسه مقام القطب، وهم خارجون عن حكمه، فليس له تصرف فيهم، وذلك باستثناء الأفراد أصحاب الوظائف الخاصة كالإمام والبدل... إلخ، فإن هؤلاء بما هم أعضاء في سلسلة الوظائف الروحية يخضعون للقطب الذي يمثل القمة القصوى في هذه السلسلة.

إليها هنا - أكثر من غيرها - مقتبسة من الأبواب ٣٠، ٣١، ٣٢ من الفتوحات (جـ١، ص١٩٩ - ٢٠٨). انظر أيضًا في هذا الموضوع الفتوحات، ١، ص٩٣، ٢ ص٢٥، ٦٧٥؛ ٣ ص ١٣٧؛ كتاب التجليات، تحقيق عثمان يحيى ١٩٦٧، ١ ص٣٩؛ كتاب المسائل. ط حيدر آباد ١٩٤٨، ص٢٨؛ وغير ذلك.

والأفراد في الملائكة هم الملائكة المهيَّمون في جمال الله وجلاله، وهم «الكروبيون». والاسم الإلهي الجامع للأفراد هو اسم الفرد، ولهذا يُجهل مقامهم وما يأتون به، «فهم يُنكَر عليهم ولا يُنكرِون». وهم على علم من الله لا يعلمه غيرهم. ويستعين ابن عربي في تأييد ما يقول عن الأفراد بقصة موسى عليه السلام مع الخضر، كما وردت في سورة الكهف؛ ففي هذه القصة يبدو موسى عليه السلام في صورة المندهش المستغرب، وبرغم وعده المتكرر بعدم سؤال صاحبه الخضر (وهو من الأفراد)، فإنه - من فرط دهشته- نسى وعوده، وانبري يجادل صاحبه ويُنكر عليه أفعاله التي رآها خارجة تماما عما يقرره الشارع. كما يورد ابن عربي قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهو يضرب بيده إلى صدره ويتنهد «إن ههنا لعلومًا جمّة، لو وجدت لها حمَلة». ويقول ابن عربي إن عليّا رضي الله عنه كان من الأفراد السابقين، وكذلك عبد الله بن عباس، وزين العابدين علي بن الحسين، وعمر بن الخطاب، وأحمد بن حنبل. ويقص علينا ابن عربي أنه لقى في يوم واحد، بجبل أبي قَبَيس بمكة المكرمة، ما يزيد على سبعين رجلا من الأفراد، وأنه جلس إلى بعض هؤلاء الأفراد وسماهم باسمهم (في نص لاحق). ويذكر من بين هؤلاء الذين لقيهم على جبل أبي قبيس أسماء شيوخ مشهورين في تاريخ التصوف في القرن السادس الهجري، مثل «عبد القادر الجيلاني»[١]، واثنين من أصحابه، هما أبو سعود بن الشِّبل[٢]،

(١) فيما يتعلق بعبد القادر الجيلاني وما يقوله عنه ابن عربي، انظر في هذا الكتاب ص١٢٤، هامش ٢.

(٢) فيما يتعلق بسعود بن الشِّبل، انظر الفتوحات، ١، ص١٨٧، ٢٠١، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٨٨؛ =

ومحمد بن قائد الأواني[١].

ولندع جانبا فقرات ينعي فيها ابن عربي على الفقهاء موقفهم الإنكاري من العلم اللَّدُنِّيّ، ومن الأولياء والعارفين، واصفا هؤلاء الفقهاء -ومن على شاكلتهم- بأنهم «فراعنة الأولياء، ودجاجلة عباد الصالحين»، ولنرجع كرة أخرى إلى الباب الثلاثين من الفتوحات لنستخلص بعض الأوصاف التي تميزت بها طبقة الأفراد هذه. وأول ذلك أن هؤلاء ليس لهم في طريقهم اتباع ولا تلاميذ، وهم لا يُسلّكون أحدا بطريق التربية، لكن لهم الوصية

=٢ ص ١٩، ٤٩، ٨٠، ١٣١، ٣٧٠، ٥٢٢، ٦٢٤، ٣ ص٣٤، ٢٢٣، ٥٦٠. ويصر ابن عربي في مواضع عدة على إبراز الفروق بين وضع «عبد القادر الجيلاني» ووضع «أبو سعود بن الشبل»: فأما «عبد القادر» فله حال الصدق لا مقامه، وأما أبو سعود فهو على العكس: له مقام الصدق لا حاله «ومن ثم كان في العالم مجهولا لا يُعرف، ونكرة لا تَتَعَرَّف» (الفتوحات، ٢، ص٢٢٣). «وعبد القادر» أعطى التحكم في العالم - وهو الخلافة وظهر عليه ذلك، بينما ترك أبو سعود التصرف في العالم لله تعالى مع التمكن من هذا التصوف. وأخيرا فقد كان «عبد القادر» صاحب إدلال، بينما عصم الله «أبو سعود» تلميذ «عبد القادر» من ذلك الإدلال (الفتوحات، ١، ص٢٢٣). انظر أيضًا في نقد «أبو سعود»: الفتوحات، ٢، ص٦٤.

(١) في بهجة الأسرار للشّطّنوفي (ط. القاهرة ١٣٣٠هـ، ص٧، ٨): أن محمد بن قائد الأواني كان موجودا حين قال الشيخ «عبد القادر الجيلاني» قولته الشهيرة التي تُثبت قطبانيته: «قدمى هذه على رقبة كل ولي»، وما يقوله النبهاني في هذا الموضوع (جامع كرامات الأولياء، بيروت، بدون تاريخ، جـ ١، ص١١٢) -نقلا عن المناوي- فإنه ليس إلَّا تكرارًا لما يقوله ابن عربي في الموضوع ذاته (الفتوحات، ١، ص٢٠١؛ ٢، ص١٣٠: ٣: ٣ ص ٣٤)، غير أن النبهاني يذكر - خطأ- أن «الأواني» من شيوخ «عبد القادر الجيلاني».

والنصيحة، والعلم يتدفق على من حولهم تدفقا تلقائيا دون أن يدّعوا لأنفسهم منصب الأستاذ أو المعلم، ومن ثم ليس لهم تأديب خاص بهم، وعلومهم هذه علوم كشف ووهب، وقد تُقبل منهم وقد تُنكر عليهم، بل قد يُزندقون بها. أما معراجهم الروحي فإنهم لا يبصرون فيه أمامهم إلَّا قدم النبي الذي يرثونه، بينما لا يبصر غيرهم من الأولياء إلَّا قدم القطب أو الأوتاد أو الأبدال.. إلخ، كلّ على حسب درجته ومقامه. وبهذا استحق الأفراد أن يستقلوا بأنفسهم بعيدا عن سلطان الأقطاب والأوتاد وغيرهما ممن ذكرناهم من قبل. ولأصحاب هذا المقام التصريف والتصرف في العالم، إلَّا أن الطبقة الأولى- وهي طبقة ركاب الهمم- تركت التصرف لله في خلقه مع التمكن وتولية الحق لهم إياه تمكنا، وإن كان أبو سعود بن الشِّبل وعبد القادر الجيلاني - وهما من هذه الطبقة - ممن ظهر عليهم حال التصرف في العالم. ويذكر ابن عربي أن «ابن قائد الأواني» كان يتصرف من غير أن يكون مأمورا فابتُلى؛ مما يعني أنه كان ناقصا في معرفته بالله تعالى. ومن أوصاف الأفراد دخولهم في سرادقات الغيب، واستتارهم بحُجب العوائد، ولزومهم العبودية والافتقار إلى الله تعالى، وهم الفتيان والأخفياء والملامية[١]. ونستطيع التعرف على قسمات هذه

(١) ربنا يُظن أن هذه الأوصاف، التي نذكرها هنا ملخصة من كتاب الفتوحات، (ج١، ص٢٠١)، خاصة بالطبقة الأولى - فقط- من طبقتي الأفراد وهي طبقة «ركاب الهمم»، والحقيقة غير ذلك، لأن مجموع النصوص المتعلقة بطبقة الأفراد، وخصوصا النصوص التي يتضمنها البابان التاليان من الفتوحات، صريحة في أن هذه الأوصاف تنطبق على كلتا الطبقتين من غير تمييز بينهما. وفيما يتعلق بمعنى الفتوة والفتيان عند ابن عربي انظر الفتوحات، ١، ص٢٤١ - ٢٤٤؛ ٢ ص٢٣١ - ٢٣٤ انظر أيضًا تقديمنا =

الطبقة الأخيرة من ملاحظة شخصية «ابن جعدون» في الفصل السابق، فهي تُلقِي الضوء بصورة أخاذة على أبعاد طبقة «الملامية»[١]. فمن خلال ما كتبه ابن عربي عن هذه الشخصية يمكن أن نصف الملامية بأنهم إذا حضروا لم يُستشاروا وإذا غابوا لم يُفتقدوا، مجهولون بين عامة الناس لا يتميزون بزهد خاص ولا بعبادة زائدة، وحياتهم حياة عادية تخلو كلية من ظهور الخوارق والكرامات. وبالجملة، لا تتميز حياتهم بشيء غير عادي يلفت نظر الناس إليهم. و» اللوم» هو الشعار الذي تتمسك به هذه الطبقة في قوة وإصرار، سواء جاء اللوم من جانبهم هم لأنفسهم لاكتشاف عيوب النفس ونقائصها، أو من جانب الفقهاء أو الصوفية المبتدئين الذين لم يتحققوا بعدُ بثمار معرفة الطريق، وهؤلاء لا يأبهون بطبقة الملامية، بل يزدرون هذا النمط العادي في حياتهم الروحية. ويمكن أن نلخص مضمون شعار «الملامية» في هذه العبارة التي ينقلها ابن عربي في الفتوحات[٢] عن أحد الملاميين، والتي يقول فيها: «ما هو إلَّا الصلوات الخمس وانتظار الموت»، ويُعقّب ابن عربي على هذه العبارة بقوله: «وتحت هذا الكلام علم كبير». وتدلنا هذه العبارة على أن نهاية الطريق- عند هؤلاء - ليست أمرا آخر وراء تطبيق الشريعة تطبيقا خالصا وبسيطا في الوقت ذاته. يؤكد ذلك أننا

=(بالإنجليزية) لترجمة: T. Bayrok لكتاب: الفتوة للسلمي، بعنوان: The book of Sufi Chivalry, New York, 1983.

(١) يفضل ابن عربي في كتابته استعمال كلمة «ملامية»، ويرى أن الكلمة الأخرى «ملامتية» لغة ضعيفة برغم شيوعها وكثرة ترددها في أبيات التصوف.

(٢) الفتوحات، ١ ص١٨٨. وهذه العبارة يعزوها ابن عربي إلى «أبو سعود بن الشّبل».

نجد ابن عربي- في مناسبات عدة- يعرض للحديث القدسي الشهير «... وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها..»[١]، مبينا أن القرب الأتم الذي هو معنى الولاية وفحواها ليس هو قرب النوافل المذكور في الحديث، لأن في أداء النوافل مجالا لتحقيق الاختيار والإرادة من العبد، مع أن العبد المحض[٢] مسلوب الاختيار، وإذن فالاقتصار على أداء الفرائض- كالصلوات الخمس مثلا- هو في نهاية الأمر مدار اكتمال حظ السالك وتمام قسمته في طريق سيره وسلوكه. وما يقوله ابن عربي هنا أمر مختلف أشد الاختلاف عما يَشغب به خصومه من إلصاق تهمة الإباحة والخلاعة به، سواء في سلوكه أو في الأصول التي ينبني عليها تصوفه. ويبين ابن عربي أن المقصود في الحديث ليس هو أن يصير الله تعالى سمعا وبصرا ويدا للعبد، بل العبد هو الذي يصير سمعا يسمع الله به، وبصرا يبُصر الله به، ويدا يَبطش الله بها.

ونتابع سيرنا مع ابن عربي وهو يعدد خصائص الملامية وأوصافهم، فيذكر أنهم «الأخفياء الأبرياء الأمناء في العالم، الغامضون في الناس [....] لا يدوم التجلي الإلهي إلَّا لهم»[٣]. «وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم،

(١) البخاري، كتاب الرقاق، باب ٣٨. وهذا الحديث القدسي من الأحاديث التي جمعها ابن عربي في كتابه: مشكاة الأنوار، حلب، ١٣٤٦هـ (الحديث رقم: ٩١)، انظر شرح هذا الحديث في الفتوحات، ١ ص٤٠٦، ٣ ص٦٨؛ ٤ ص ٢٠، ٢٤، ٣٠، ٤٤٩؛ نقش الفصوص، حيدر آباد ١٩٤٨، ص٣-٤. انظر أيضًا شرحا على التجليات (مجهول المؤلف) بعنوان: كشف الغايات، ط. عثمان يحيى، مجلة المشرق ١٩٦٦، ص٦٧٩.

(٢) الفتوحات، ٣ص٤١، ٣٧٢، وهذا المصطلح (العبد المحض) يطلقه ابن عربي على نفسه.

(٣) ف ١، ص١٨١، انظر أيضًا، ٣ ص٣٥.

وسيّد العالم فيهم ومنهم وهو محمد ﷺ. وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها، وأقروا الأسباب في أماكنها، ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تُنفى عنها»[1]. وكما وصف الكفار النبي ﷺ بأنه ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧]، كذلك وصف الجاهلون «الملامي» بالوصف نفسه، وذلك لأن الملامي، كما يقول ابن عربي، يعلم أن الله تعالى يفعل، في كل لحظة، عند العلل والأسباب الثواني، لا بالأسباب نفسها، وأن هذه الأسباب حجاب للواحد الذي لا شريك له. ولأن الله تعالى هو الذي اختار حجب الأسباب فلا ينبغي للعبد -بل لا يتأتى له- أن يخرق قوانين هذه الحجب. وهكذا يخضع الملامي لقوانين الله تعالى في الأسباب، مثله في ذلك مثل الرجل البسيط العادي. والملامي رجل عادي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى لأنه يتوافق ويتناغم، شعوريا وإراديا، مع قوانين الله تعالى في الأشياء. وهو لا يلجأ -أبدا- إلى استعمال قوى غير عادية، ويعزف عن الشطحات فلا يعرفها ولا ينطق بها، وذلك على الرغم مما يعتقده العامة من أن الشطحات تعبير عن الدرجة القصوى في الولاية. ويقول ابن عربي: إن «الشطح نقص بالإنسان، لأنه يلحق نفسه فيه بالرتبة الإلهية، ويخرج عن حقيقته»[2]، إذ حقيقة العبد الخالصة إنما

(١) الفتوحات، ٢، ص١٦، وانظر أيضًا -في الملامية- الباب ٢٣ من الفتوحات، (جـ١، ص١٨٠-١٨٢).

(٢) الفتوحات، ٢ ص٢٣٢، انظر أيضا: الفتوحات ٢ ص٣٨٨، ٣٨٧؛ اصطلاح الصوفية، ص٣ وبسبب من هذا النقص - خاصة - صار «عبد القادر الجيلاني» - برغم انتسابه للملامية- الفتوحات، ٣ ص٣٤) في مرتبة أدنى من مرتبة «أبو سعود بن الشبل». انظر =

هي العبودية المطلقة. ويقول - وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكوني الذي يجمع في طواياه بين ممالك الطبيعة الأربع-: «فلا أعلى في الإنسان من الصفة الجمادية» لأن من طبيعة الحجر أنه «ليس له العلو في الحركة الطبيعية، لكن إذا رُقي به إلى العلو وتُرك مع طبعه طلب السّفل، وهي حقيقة العبودية»[١]، فالملامي ليس إلاَّ حجرا في يد الله تعالى[٢].

ونعود مرة أخرى إلى حديث ابن عربي عن الأفراد في الباب الحادي والثلاثين، حيث يطالعنا هناك وصف دقيق للأصول التي تشكل طبيعة الملامية الخاصة، وتُلقي الضوء على اختيار المصطلح الرمزي «ركبان»، لقبا لهذه الطبقة. وأول ما تتميزّ به طبقة الأفراد من خصائص، التبري من الحركة إذا أُقيموا فيها، وهنا نلاحظ أن الصورة التي رسمها ابن عربي لخاصية الحجر، وهي أنه لا يتحرك من تلقاء نفسه، تبدو مناسبة لحال الملامي، فالأفراد يخلدون إلى السكون ويفضلونه على «الحركة»، لأن حالة السكون هي الحالة الملائمة لما يسميه ابن عربي «الإقامة على

=في هذا الكتاب ص١٤٢ هامش ٢.

(١) الفتوحات، ١ ص٧١٠، انظر أيضًا، ١، ص٥٢٩.

(٢) تُعد رسالة الملامتية للسُّلمي المصدر الأساسي عن «الملامية»، وقد نشرها أبو العلا عفيفي في كتاب: الملامية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة ١٩٤٥، ص٨٦ - ١٢٠. أما الجانب التاريخي لهذه الطائفة - كمدرسة من مدارس التصوف نشأت في نيسابور في القرن الثالث الهجري، وتطورت فيما بعد - فإنه لا يهمنا هنا كثيرا، وقد تكفلت ببيانه: Jacqueline Chabbi: «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan», Studia Islamica, XLVI, Paris, 1977, pp. 5/72.

الأصل»، وهي الحالة الملائمة أيضًا للتعريف الوجودي للعبد الحقيقي. ومن خصائص الأفراد أيضًا أنهم «محمولون»[١]، وركابهم الذي يُحملون عليه هو «الحوقلة»، أو كما يقول ابن عربي «اتخذت من «لا حول ولا قوة إلّا بالله» نُجُبًا»، «فهجِّيرهم[٢] لا حول ولا قوة إلاَّ بالله»، ولأنهم يتصفون بالتسليم المطلق لله في ذواتهم وأحوالهم وأفعالهم فالله تعالى تولاهم. والأفراد ليسوا فقط مريدين بل هم أيضًا مرادون، وهم وإن كانوا «سالكين» يلاحظون مراحل سيرهم على الطريق، لكنهم في الأصل «مجذوبون» من الله تعالى. ومن صفاتهم أنهم لا يكشفون وجوههم عند النوم، ولا ينامون إلّا على ظهورهم، إذ هذا الوضع هو الوضع الملائم للتلقي، ولهم في كل ليلة، بل في كل نومة من ليل أو نهار، معراج روحاني يُعرج بهم فيه، وهو عين إسراء النبي ﷺ، فقد أسرى به، و» العلماء ورثة الأنبياء». والكتمان من أصولهم، وهم يسترون أحوالهم وعلومهم، إلّا أن يؤُمروا بالإفشاء والإعلان.

ويخصص ابن عربي الباب التالي بعد ذلك لمعرفة الأفراد من الطبقة الثانية، وهؤلاء لهم - على عكس الطبقة لأولى - وظيفة خاصة بهم وهي وظيفة «التدبير» الذي جعله الله بأيديهم، ولكي يقوموا بهذه الوظيفة التي أوكلها الله إليهم، فإنهم مجبورون في ظاهر أمرهم - على الأقل- على أن يأخذوا زمام المبادرة بأيديهم، ويُظهروا سلطانهم في الأشياء؛ وهذا يعني أنهم يُضحون بالعبودية، - ولكن باسم العبودية

(١) استعمل ابن عربي هذا المصطلح في أحد مؤلفاته الباكرة: رسالة الولاية.

(٢) الهِجِّير هو: الشأن والعادة، والدأب.

أيضًا- من أجل أن يتصفوا ببعض صفات الربوبية. وممن لقيهم ابن عربي من طائفة الركبان هذه أبو يحيى الصنهاجي، الضرير، الذي كان يسكن أحد مساجد إشبيلية[١]، وصالح البربري الذي ساح أربعين سنة، ثم لزم أحد المساجد بإشبيلية[٢] أيضًا، وأبو عبد الله الشَّرفي الذي كان يختفي من البلد إذا قرب عيد الأضحى، ثم يُرى في موسم الحج واقفا بعرفات، وكان مستجاب الدعوة حتى إن أصحابه كانوا يتسللون إلى مجلسه في المسجد ويرفعون أصواتهم بالدعاء ليقول الشيخ «آمين»، فيضمنون إجابة مطالبهم[٣]. ومنهم -أيضًا- أبو الحجاج الشُّبُربلي، كان مشتغلا -دائما- بقلبه حتى إنه كان يذهل عما حوله، زاره ابن عربي برفقة أحد أصحابه، وقص علينا من أمر هذا الشيخ أنه «كان له بداره بالقرية بئر يستقي منها لوضوئه، فرأينا بجانب البئر شجرة زيتون قد علت وأورقت وحملت، جسمها غليظ، فقال له صاحبي: يا سيدنا! لم غرست هذه الزيتونة في هذا الموضع وضيّقت بها على البئر؟ فالتفت إلينا ونظر، وكان ظهره قد انحنى من الكبر، فقال: في هذا البيت رُبِّيت، ووالله ما رأيت قط هذه الزيتونة إلَّا الآن». يقول ابن عربي: «فكان بهذه المثابة من الاشتغال بقلبه»[٤].

وهؤلاء الأفراد الذين وكل الله إليهم وظائف التدبير، لاشك يفتقدون

(١) الفتوحات، ١ ص٢٠٦؛ ورسالة روح القدس، (ط. القاهرة) ص١٣٣.

(٢) الفتوحات، ١، ص٢٠٦؛ ٢ ص١٥؛ ٣ ص ٣٤، هذا ويفرد ابن عربي في رسالته: روح القدس (ص٥١، ٥٢) فقرة خاصة عنه، ولكن باسم «صالح العَدوي».

(٣) الفتوحات، ١، ص٢٠٦؛ ٣ ص٣٤؛ روح القدس، ص٥٢.

(٤) الفتوحات، ١ ص٢٠٦، روح القدس، ص٥٣.

صفة «الاختفاء» ولا يفيدون منها مثلما يفيد منها أفراد الطبقة الأولى في سترهم وحمايتهم، ومع ذلك فإن أصحاب الوظائف الذين يصفهم ابن عربي بـ» المدبّرين»، والذين يخرج من بين ظهرانيهم القطب والأوتاد والأبدال، هؤلاء برغم افتقادهم الستر والخفاء هم أيضًا من الملامية، لأنهم يعرفون أنهم هم أنفسهم جزء من السباب الثواني التي ذكرناها من قبل والتي هي حجاب وستر للخلق من الله تعالى، وأنهم وإن كانوا يفعلون فإن الله -في حقيقة الأمر- هو الذي يفعل، تماما كما قيل للنبي ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فلهم اسم المدبر المفصل، وهجّيرهم ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ﴾ [الرعد: ٢]. وهذا التدبير الذي يختصون به لا يكون إلَّا في أنظار الآخرين فقط، وإلا فالتدبير والحكم وصفان مختصان بالله تعالى. و» المدبرون» يرون العلامات الإلهية ويلاحظونها في كل شيء، وبعبارة أدق، كل الأشياء في أعينهم آيات بينات. وقد عرض ابن عربي موضوع «العلامات الإلهية» هذا عرضا شائقا ميّز فيه - بدقة- بين دلالات كثيرة تضمنتها كلمة آية في استعمالاتها المتكررة في القرآن الكريم، ومزج فيه من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الروم: ٢٣] بين استخراج معاني الأشياء في عالمنا هذا وبين فن تأويل الرؤيا الذي يدخل ضمن عمل الأفراد واهتماماتهم. ويختتم ابن عربي هذا الباب ببيان أن من بين ما اختُص به هؤلاء الأفراد من معارف «حقيقة ليلة القدر، وكشفها، وسرها، ومعناها». وفي هذا الاختصاص إشارة جدّ واضحة إلى الخاصة الكبرى للمدبرين، وهي نزولهم للخلق بعد

صعودهم للخالق، ورجوعهم إلى عالم الكثرة بعد وصولهم إلى «الوحدة».

ويستعمل ابن عربي مصطلح «رجوع» - في الباب ٤٥ من الفتوحات -[(١)] في وصف المرحلة الأخيرة من مراحل الطريق عند الأولياء الكُمّل من الوارثين، ليقارن بين الأولياء «الراجعين» والأولياء «الواقفين»، ويعني بهم الواقفين هناك بعد الوصول إلى أعلى المقامات. وهؤلاء الواقفون يشبه حالهم حال «الملائكة المهيّمين في جلال الله تعالى، والكروبيين، فلا يعرفون سواه، ولا يعرفهم سواه سبحانه». ومهما بلغت درجة التحقق الروحي عند الواقفين، فإنها لا تبلغ أبدا مرتبة الراجعين إلى الخلق بقصد تعليمهم وإرشادهم، سواء كان الراجع مختارا كأبي مدين، أو مجبورا كأبي يزيد البسطامي، فالرجوع في كل هذه الأحوال هو الصورة المثلى لوراثة الأنبياء في رجوعهم من أعلى المقامات إلى حيث يبلغون رسالات الله إلى الخلق، وكذلك كمال إرث الأنبياء والمرسلين إنما يكون في الرجوع إلى الخلق. والراجعون من الخالق إلى المخلوق يتحملون من الألم في نزولهم فوق ما يطيقون. فهذا أبو يزيد «لما خلع عليه الحق الصفات التي بها ينبغي أن يكون وارثا وراثة إرشاد وهداية، خطا خطوة من عنده فغُشي عليه،

(١) هذا الباب (الفتوحات، ١، ص٢٥٠- ٢٥٣) ترجمه ميشيل فالسان - مع شرح وتعليق- ونشره في مجلة: Etudes Traditionnelles، عدد ٣٠٧، إبريل - مايو ١٩٥٣، ص١٢٠- ١٣٩. وهذا المصطلح: «الرجوع إلى الخلق» يستعمله ابن عربي بوضوح في «رسالة في الولاية» (ص٢٥- ١٣٩. وهذا المصطلح: «الرجوع إلى الخلق» يستعمله ابن عربي بوضوح في «رسالة في الولاية» (ص٢٥ -٢٧). وليس من غرضنا هنا الوقوف على الفروق التي يسجلها ابن عربي بين الذين يصلون إلى الله عن طريق أسماء الذات، والذين يصلون عن طريق الأسماء الإلهية الأخرى.

فإذا النداء: ردوا على حبيبي فلا صبر له عني». ولا ينبغي أن فهم الرجوع أو النزول على أنه «سقوط» أو ارتداد، بل لا ينبغي أن نعده بُعدا حقيقيا، فالولي إذا رجع لا يفقد ما استمده هناك من قبل، ورجوعه تضحية لا عقوبة أو طرد واستبعاد. وهكذا يمكن القول بأن الطبقة الثانية من الأفراد، وهي طبقة «الراجعين» أفضل وأكمل من الطبقة الأولى، طبقة «الواقفين»[١].

ولكي تكتمل الصورة المتعلقة بدرجة الأفراد، يجب أن نكون على ذكر من أن «مقام القربى» يحتل مكانة بين مقام الصديقية- الذي يعده بعض الصوفية مثل الإمام الغزالي، قمة مرتب الولاية - وبين «نبوة التشريع»[٢]، أي فوق الصديقية ودون النبوة التشريعية، بل كان مقام القربى، كما يقول ابن عربي مقاما للنبي ﷺ قبل أن ينزل عليه الوحي. ولقد رأينا كيف أن ابن عربي لم يتردد في أن يُسمِّى مقام القربى هذا النبوة العامة أو النبوة المطلقة[٣]. ومهما يكن من أمر هذا الإطلاق

(١) يشبه الفرق بين حالة الواقفين وحالة الراجعين الفرق بين حالة السكر وحالة الصحو، وهما حالتان تسيطران على مراحل مختلفة من مراحل الحياة الروحية، بل حتى على مرحلة السالك المبتدئ، طبقا لأوقات السالكين واستعداداتهم الشخصية. لكن لا ينبغي أن نفهم أن بين حالة الواقفين والراجعين، وبين حالة السكر والصحو تماثلا تاما، بل الأمر لا يعدو مجرد التشبيه. وهذان الوصفان وهما: السكر والصحو - بالنسبة للأفراد- ليسا حالين متقلبين أو زائلين، بل هما مقامان دائمان، وحقيقتان موضوعيتان.

(٢) الفتوحات، ٢ ص١٩، انظر من كتابنا هذا الفصل الثالث ص٨٤. ومقام «الصديقية» مشتق من لقب الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه. هذا وقد تعرضت مقالة ابن عربي التي تؤكد على وجود مقام أعلى من مقام الصديقية المنسوب إلى أبي بكر، إلى انتقادات لاذعة. وأكبر الظن أن سوء فهم ابن عربي، عن قصد أو عن غير قصد، كان من وراء هذه الانتقادات؛ فمقالة ابن عربي هذه لا تشكك أبدا في رفعة مقام: «الصديق»، كيف وابن عربي ينص في صراحة ووضوح على أن أبا بكر رضي الله عنه من الأولياء الأفراد؟! انظر الفتوحات، ٣، ص٧٨.

(٣) الفتوحات، ٢، ص١٩.

فإن الذي لا شك فيه هو أن بين الأولياء وبين الأنبياء - بالمعنى الاصطلاحي للأنبياء- خطًّا فاصلا، وأن الأولياء ليسوا إلَّا ورثة للأنبياء، وقد يكون هذا الخط الفاصل غامضا أحيانا في بعض نصوص ابن عربي، الأمر الذي يفسر لنا سر الانزعاج الذي نراه عند مفكر مثل ابن تيمية أو غيره ممن يذهبون مذهبه.

ولكي نلم بنظرية الولاية في أفقها المتسع عند ابن عربي، يجدر بنا، ونحن على مشارف الانتهاء من هذا الفصل، أن نلاحظ نوعين من الفروق والاختلافات في طبقة الأفراد من الأولياء، وهم الواصلون إلى نقطة النهاية في مراتب الولاية، وهي النقطة التي لا يمكن لأي ولي أن يتخطاها أو يتجاوزها بعد موت خاتم النبيين: فمن بين هذه الطبقة أفراد ورثوا الولاية المحمدية وراثة كاملة، وهؤلاء منحصرون في دائرة مغلقة لا يُزاد عليها أو يُضاف إليها. ومن بينها أفراد آخرون ورثوا الأنبياء السابقين من قبل، ودائرة هؤلاء- على عكس الدائرة الأولى- مفتوحة إلى يوم القيامة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن من بين الأفراد أفرادا لا تدبير لهم ولا حكم على الخلق ولا على أنفسهم. ومنهم أيضًا أفراد «راجعون» إلى هذا العالم السفلى بعد أن انطلقوا منه في معراجهم الروحاني. وهؤلاء الراجعون أكمل من الأفراد السابقين الذين لا حكم لهم ولا تدبير. وبرغم هذه التفرقة فإن طبقة الأفراد كلها مجتمعة، وبرغم ما يلحق «الراجعين» منهم من إبعاد في ظاهر الأمر، فإن هؤلاء وهؤلاء من الأفراء هم المقربون، وهذا هو ما يقرره ابن عربي في بداية الباب ٧٣ من الفتوحات، وهو الباب المخصص لدراسة هذا الموضوع. وهكذا، وفي طبقة الأفراد هذه، تبدو العلاقة الوثقى بين مفهوم الولاية ومفهوم القربى في وجهها الصحيح، وتعبيرها الأتم.

*   *   *

الفصل الثامن

الخواتم الثلاثة

من بين وظائف رجال الله الذين يذكرهم ابن عربي في مفتتح الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، وظيفة بالغة الأهمية، ونعني بها «ختم الأولياء» الذي مررنا عليه، من قبلُ مر الكرام في أثناء حديثنا عن الحكيم الترمذي. ونقول – بدءا – إن استعمال كلمة «ختم» بصيغة المفرد هكذا وإن كانت ترجحه تسويغات كثيرة في مذهب أهل التصوف، إلَّا أنه استعمال قاصر لا يفي بالمطلوب، لأن للولاية في بعدها التاريخي – كما سنعرف – خواتم ثلاثة.

وعلى خلاف كثير من المصطلحات التي عرضت لنا من قبل، فإن مصطلح «ختم الأولياء» أو «ختم الولاية» اللذين يستخدمهما ابن عربي في مؤلفاته لم يرد أيٌّ منهما لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، مما يعني أن هذا الاصطلاح أو التسمية تسمية مبتدعة. وقد نظر كثير من العلماء والفقهاء إلى هذين الاصطلاحين من منظور البدعة والابتداع بالفعل. ولا يزالون ينظرون إليهما من المنظور نفسه حتى يومنا هذا. والنص الوحيد الذي يمكن أن نستند إليه في هذا المعترك، وإن كان غير مقنع لكثير من العلماء، هو الحديث النبوي «العلماء ورثة الأنبياء»، ولكن على أن يكون المقصود من «العلماء» في الحديث، أصحاب العلم الحقيقي وحدهم،

ونعني بهم -تحديدا- «الأولياء والعارفين بالله تعالى». وأيضًا إذا كان للنبيين خاتم هو محمد ﷺ [الأحزاب: ٤٠][1]، فيتبع ذلك أن يكون لورثتهم خاتم هو «خاتم الأولياء».

ولقد كان الحكيم الترمذي أول من تنبه إلى ذلك في القرن الثالث الهجري، غير أن النصوص التي تبحث في مؤلفاته، هذا الاصطلاح أو المفهوم الجديد، كلها نصوص شديدة الغموض والإبهام. وكيفما كان أمر هذه النصوص، فإن متابعة سير البحث في هذا الموضوع تقتضي أن نذكر هنا- إضافة إلى ما سبق- أن شخصا سأل الحكيم الترمذي، وقال له: «وما صفة ذلك الولي الذي له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية؟». فأجابه الحكيم: «ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم». قال السائل: «فأين مقامه؟»، قال الحكيم: «مقامه في أعلى منازل الأولياء في مُلك الفردانية، قد انفرد في وحدانيته، ومناجاته كفاحا في مجالس الملك [...] قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء، ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم»[2]. ونتوقف في

(١) فيما يتعلق بمفهوم «خاتم النبيين» وما يتفرع عنه من أبعاد ومسائل صوفية، انظر:
Jerusalem Finality of Prophethoos in sunni islam,،Y. Friedmann
177-215. 1986, 7, Studies in Arabic and Islam,

(٢) الترمذي، ختم الأولياء، ص٣٦٧، ٣٦٨. وقد يُفهم من كلام الترمذي -بعد هذا النص مباشرة- أن وظيفة ختم الأولياء لا تنحصر في شخص متفرد ووحيد، وإنما يتعاقب عليها - على طول التاريخ- أشخاص يحملون هذا اللقب. غير أن إجابة الترمذي عن السؤال الآخر: (فهل تخاف هذه الطبقة من الأولياء على أنفسها؟) تُبين أن الموضوع المسئول عنه قد تغير كلية، وأن مضمون الإجابة لم يعد يختص بختم الأولياء على وجه الخصوص، بل يتسع - بشكل عام - لطائفة الأفراد الذين ينتمي إليهم ختم الأولياء بالفعل.

هذا النص عند قوله «من الأنبياء قريب»، وأيضًا عند كلمة «الفردانية» (التي يشرحها الترمذي بكلمة مشتقة من الأصل نفسه الذي اشتق منه ابن عربي مصطلح الأفراد)؛ فهذان التعبيران يتصلان بعلاقة وثقى بنظرية الولاية ومقولاتها في تصوف الشيخ الأكبر، كما رأيناها عنده من قبل، وكما نراها في هذا الفصل في وضوح أكثر.

لكننا نتساءل -قبل ذلك- من هو «ختم الأولياء؟». هنا يصمت الحكيم فلا يجيب بشيء، وإن اكتفى بطرح سؤال أورده في قائمته المعروفة، يقول فيه: «ومن الذي يستحق خاتم الولاية كما استحق محمد ﷺ خاتم النبوة؟» لكن هذا السؤال الذي ظل بلا إجابة عند الحكيم، وجد جوابه عند ابن عربي مرتين: مرة في كتابه الذي ألفه سنة ٦٠٣هـ بعنوان «الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذي الحكيم»[(١)]، وفي هذا الكتاب يكتفي ابن عربي في الإجابة عن السؤال بقوله: «المستحق لذلك رجل يشبه أباه، وهو أعجمي. هو نسق في خلقه؛ [...] ختُمت به دورة المُلك؛ وتُختتم به الولاية. وله وزير اسمه يحيى. روحاني المحتد، إنسيّ المشهد». أما المناسبة الثانية، ففي كتاب الفتوحات، ونص ابن عربي هنا يتميز بأنه أكثر وضوحا، وأحفل بالمعطيات المهمة التي نفتقدها في نص «الجواب المستقيم». يقول الشيخ الأكبر:

«الختم ختمان، ختم يختم الله به الولاية، وختم يختم الله به الولاية المحمدية. فأما ختم الولاية على الإطلاق، فهو عيسى عليه السلام، فهو الولي

(١) نعتمد في إحالتنا إلى كتاب «الجواب المستقيم» على النص الذي نشره عثمان يحيى، وأورده عقيب كل سؤال من أسئلة الترمذي. (النص المقتبس أعلاه من ص١٦١ من كتاب ختم الأولياء).

بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثا خاتما لا وليّ بعده بنبوة مطلقة [...]. وأما «ختم الولاية» المحمدية، فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلا ويدا، وهو في زماننا اليوم موجود، عُرِّفتُ به سنة ٥٩٥هـ، ورأيت العلامة التي له، قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده، وكشفها لي بمدينة فاس، حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة، لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به. وكما أن الله ختم بمحمد ﷺ نبوة الشرائع، كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمديّ، وبعده فلا يوجد وليّ على قلب محمد ﷺ. هذا معنى خاتم الولاية المحمدية. وأما «ختم الولاية» العامة الذي لا يوجد بعده ولي فهو عيسى عليه السلام، ولقينا جماعة ممن هم على قلب عيسى عليه السلام وغيره من الرسل عليهم السلام. وقد جمعت بين صاحبي «عبد الله» [بدر الحبشي][(١)]، وإسماعيل بن سودكين[(٢)]، وبين هذا الختم ودعا لهما وانتفعا به والحمد لله»[(٣)].

(١) من أبرز أصحاب ابن عربي المقربين، توفى بملطية سنة ٦١٨/ ١٢٢١. انظر في قصة وفاته الفتوحات، ١، ص٢٢١، والدرة الفاخرة (الترجمة الإنجليزية) ص ١٥٨ رقم ٧١.

(٢) إسماعيل بن سودكين (ت٦٤٦/ ١٢٤٨) تلميذ آخر وثيق الصلة بابن عربي ومقرب إليه. كتب شرحا لابن عربي على كتاب التجليات، وقد سمعه شفاها من الشيخ. وهو شرح نفيس جدا.

(٣) الفتوحات، ٢ ص٤٩.

وإذن فنحن أمام ختمين، ختم واضح لا لبس فيه هو عيسى عليه السلام الذي يشبه أباه، أي يشبه الروح التي نفخها الملك في أمه مريم، والذي كان مؤيدا -أيضًا- في فترة تبليغ رسالته بالنبي يحيى عليه السلام. وأما الختم الثاني فهو رجل من العرب يعيش مع ابن عربي في القرن السادس الهجري، ويصفه في جوابه عن السؤال الخامس عشر من أسئلة الترمذي بصفات كثيرة، منها أن اسمه يواطئ اسم النبي ﷺ، وهو ليس من سلالة النبي ﷺ الحسية، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه ﷺ.

ويتضح من كلام ابن عربي هذا الموضع أن «ختم الأولياء» غير المهدي المنتظر، لأن هذا الأخير من ذريته ﷺ، ونسله الحسي[١]. وما يقوله ابن عربي هنا يؤكده في مكان آخر في قصيدة يقول مطلعها:

ألا إن «ختم الأولياء» شهيد ... وعين إمام العالمين فقيد

هو السيد المهدي من آل أحمد ... هو الصارم الهنديّ حين يُبيد[٢]

غير أن كل ذلك لا يُمكّنُنا من معرفة المشخصات الحقيقية لختم الولاية المحمدية، ولا من التميز -في وضوح- بين الوظائف الروحية الخاصة بكل منهما على حدة. فهذان الختمان سوف يصير الأمر فيهما إلى خواتم ثلاثة تزداد معها المشكلة صعوبة وتعقيدًا.

ولعل من الأفضل أن نبدأ أولا بجمع العناصر والحيثيات اللازمة لبحث هذا الموضوع قبل أن نبدأ في عرض المناقشات التي تثيرها نصوص ابن

(١) الفتوحات ٢، ص ٥٠.

(٢) الفتوحات، ٣ ص٣٢٨.

عربي الغامضة والمتناقضة أيضًا، وذلك بالرغم مما قد نسببه للقارئ من لبس أو غموض أو تكرار لما قلناه من قبل. ولقد نعلم أن بعضا من هذه الحيثيات كُتب من قبل وعرُف في أعمال بعض الباحثين، من أمثال أبو العلا عفيفي وكوربان وإزوتسو[(١)]. لكن كل هذه الحيثيات كانت قاصرة على اقتباسات مختصرة لا تمثل إلَّا جزءا ضئيلا مما هو مطلوب في معرفة هذا الموضوع.

ونبدأ من نصوص ابن عربي بالنص الذي يقول فيه: «ومنهم [من الرجال] رضي الله عنهم الختم، وهو واحد، لا في كل زمان، بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية، فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه. وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر وليّ - وهو عيسى عليه السلام هو ختم الأولياء، كما كان ختم دورة المُلك، ومجيئه من علامات الساعة»[(٢)].

«وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه، فهو والقرآن أخوان، كما أن

---

(١) أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي (بالإنجليزية) ص٩٨- ١٠١، ومقدمة هنري كوربان لكتاب «نص النصوص» لحيدر آملي؛ وأيضًا: En Islam Iranien (فهرس المصطلحات، مادة: Sceau)؛ إزوتسو: Sufiam and Taoism، الفصل ١٦ Stéphane Ruspoli في مقاله "Ibn Arabî et la prophétologie shî'ite" المنشور في مجلة "Cahiers de L'Heme"، باريس، ١٩٨١، ص٢٢٤- ٢٣٩، وفي هذا المقال ترجمة - غير أمينة في تحديد المواضع والصفحات- لبعض نصوص الفتوحات، ١، ص٣١٩- ٣٢٩؛ ٢ ص٤٩. كما يعتمد كاتب المقال- في ترجمته لبعض الفقرات من فصوص الحكم - على النقل المباشر من ترجمة Burckhardt الجزئية - لكتاب الفصوص.

(٢) الفتوحات، ٢، ص٩.

المهدي والسيف أخوان»[١]. والمقصود من مواقع الحكم في هذا النص الأنبياء ولكن بما هم أولياء، أي في دوائر أسرارهم الإلهية التي هي مناط الولاية فيهم. وفي هذا المستوى تختبئ فصوص الحكم التي يحدثنا عنها ابن عربي في الفص ٢٧ من كتابه الفصوص. أما الأنبياء بما هم أنبياء، أي بما هم مبلغون للوحي الإلهي المقدس، فهم - على العكس من الحالة الأولى- «مطالع الحكم». فهم «شرقيون» في حد النبوة، و«غربيون» في حد الولاية. أما الإشارة إلى «الأُخُوة» التي تطابق ما بين القرآن الكريم والختم، فهي مرتبطة بما مرّ من ثبوت التوافق بين الإنسان الكامل والقرآن[٢]، كما ترتبط هذه الإشارة أيضًا ببيت شهير من قصيدة في مطلع كتاب الفتوحات[٣]، يقول فيه ابن عربي:

أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح لا روح الأواني

والقول بأن عيسى عليه السلام هو ختم الولاية العامة، يُؤكده ابن عربي في مواضع كثيرة من كلامه. لكن تصاحبه في كل موضع تحديدات خاصة ودقائق معينة، لا مفر من أخذها في الحُسبان وعدم المجازفة بأيٍّ منها: ففي الباب الرابع عشر من الفتوحات، وهو «في معرفة أسرار الأنبياء»، أي أنبياء الأولياء، (وسيتضح أن الكلام هنا يدور حول الولاية في أقصى درجاتها العليا، أي الولاية بوصفها نبوة لا وَحْي فيها ولا تشريع)، يقول ابن عربي: «وإن عيسى عليه السلام إذا نزل، ما يحكم إلَّا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو

(١) الفتوحات، ٣، ص٣٢٩.

(٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ص١٠٠ هامش ١.

(٣) الفتوحات ١ ص٩. وقد ورد هذا البيت أيضًا في كتاب الإسرا، ص٤.

[عيسى] خاتم الأولياء، فإنه من شرف محمد ﷺ أن ختم ولايته والولاية مطلقا بنبيّ ورسول مكرَّم، ختم به مقام الولاية، فله يوم القيامة حشران: يُحشر مع الرسل رسولا، ويُحشر معنا وليا تابعًا لمحمد ﷺ كرّمه الله تعالى وإلياس بهذا المقام على سائر الأنبياء»(١).

ثم نمضي مع نصين آخرين من نصوص ابن عربي في مسألة العلاقة بين «ختم الولاية العامة»، و» ختم الولاية المحمدية»، قد يصعب التوفيق بين مدلوليهما. أما النص الأول، فهو:

«وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام لكونه رسولا، وقد وُلد في زماننا، ورأيته أيضًا(٢)، واجتمعت به، ورأيت العلاَمَةَ الخَتميَّةَ التي فيه، فلا وليّ بعده إلَّا هو راجع إليه، كما أنه لا نبي بعد محمد ﷺ إِلَّا وهو راجع إليه [...] كإلياس وعيسى والخضر في هذه الأمة»(٣).

وأما النص الثاني، فهو قوله: «ثم إن عيسى إذ نزل إلى الأرض في آخر الزمان أعطاه [الله] ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبي، تشريفا

(١) الفتوحات، ١ ص١٥٠.

(٢) يُفهم من كلمة «أيضًا» أن ابن عربي رأى عيسى كذلك. وفيما يتعلق برؤية ابن عربي للأنبياء، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، وهامش ٣ من ص٣٤، وانظر في علاقته بعيسى عليه السلام الفصل الخامس من هذا الكتاب أيضًا، وهامش ٢ من ص١٠٧.

(٣) الفتوحات ١، ص١٨٥. ونلاحظ أن الجملة الأخيرة في هذا النص تشير إلى إمكان وجود حالات متشابهة، أو -بعبارة أدق- مظاهر خاصة للوظائف الكونية في الأمم السابقة، حسبما يؤخذ - بدلالة المفهوم- من قوله «الأمة المحمدية»، وقد ضرب الشيخ الأكبر أمثلة لهذه الوظائف: إلياس وعيسى والخضر.

لمحمد ﷺ حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل أمة إِلَّا برسول تابع إياه ﷺ، فله ختم دورة المُلك وختم الولاية العامة. وأما ختم الولاية المحمدية وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد الظاهرة[١]، فيدخل في حكم ختميته عيسى عليه السلام، وغيره كإلياس والخضر، ولك وليّ لله تعالى من ظاهر الأمة، فعيسى عليه السلام وإن كان ختما فهو مختوم تحت هذا الخاتم المحمدي»[٢].

وهناك كتاب ألفه ابن عربي قبل رحلته الأخيرة إلى بلاد الشرق، يدير فيه البحث من أوله إلى آخره على محور وحيد هو «الختم». هذا الكتاب هو «عنقا مُغرب»[٣]، وعنوانه الكامل «كتاب عنقا مُغرب في ختم الأولياء وشمس المشرق».

وتدلنا كلمة «شمس المغرب» على خاصة «التنبؤ» لهذا الكتاب، ونعنى بها الإشارة إلى المهدي المنتظر[٤]. ثم إن الإشارات الخفية التي

(١) أي الأمة الإسلامية بالمفهوم التاريخي -الزمني- لهذه التسمية، ولهذا القيد: (الظاهرة) -المذكور في النص أعلاه- أهمية كبرى، لأننا إذا ضربنا صفحا عن الجانب التاريخي الظاهري فإن كل الأمم المرتبطة بالوحي الإلهي، في تسلسله وتعاقبه، تُعَد أمة محمدية حسبما تقرره نظرية «الحقيقة المحمدية».

(٢) الفتوحات، ٣، ص٥١٤؛ ٤ ص ١٩٥.

(٣) اعتمدنا هنا على الطبعة التجارية لكتاب عنقا مغرب (القاهرة ١٩٥٤)، ورجعنا أيضًا إلى مخطوطة راغب باشا ١٤٥٣ ورقة (١٣٣- ١٨٠ب)، ومخطوطة برلين (Mo ٣٢٦٦) التي يرجع تاريخها إلى سنة ٥٩٧هـ، وهذه النسخة مقروءة على المؤلف. ومن المحتمل أن يكون ابن عربي قد ألف هذا الكتاب سنة ٥٩٥ (انظر ص١٥-١٧ من طبعة القاهرة). هذا ويصرح ابن عربي في مقدمة الكتاب أنه كان في نيته أن يتكلم عن مقام «الإمام المهدي» و«ختم الأولياء» في كتابه: «التدبيرات الإلهية» لكنه تراجع عن ذلك. انظر عنقا مُغرب، ص ٥، ٦.

(٤) هذه التسمية مرتبطة بالحديث الوارد في علامات الساعة التي سأله عنها (ص١٠) =

يزخر بها هذا الكتاب إنما تتعلق - في المقام الأول- بختم الولاية العامة فقط. وفي هذا الكتاب يُحصى ابن عربي تسعة وعشرين موضعا في القرآن الكريم (لا يحددها) في أربع عشرة سورة يذكرها بأسمائها، ويقول إنها تتضمن ذكرا عن الختم. وبِتَتّبع السور التي أشار إليها يمكن أن نخلص إلى أن المقصود من الختم هنا هو عيسى، ففي هذه السور ذكر صريح أو مضمر عنه عليه السلام[(١)]. ويصرّ ابن عربي على ضرورة عدم الخلط بين وظيفة الختم ووظيفة المهدي، كما يصر على خَطَإ تفسير مفهوم «الختم» تفسيرا زمنيا مرتبطا بتسلسل فترات التاريخ «فليس الختم بالزمان، وإنما هو باستيفاء مقام العيان»[(٢)]؛ وأخيرا يستلفت نظرنا في هذا الكتاب تحذيرُ ابن عربي للقارئ من أن يغفل عن حقيقة مهمة، مضمونها، أن كل شيء يقال عن العالم الأكبر له يقابله في العالم الأصغر (الإنسان)، إذ في كل كائن مهدي وختم... إلخ. وهذا التحذير ينبغي أن يُؤخذ في الحسبان كلما أثار ابن عربي موضوع الوظائف الكونية، أو أثار قضية من قضايا البعث والمعاد الأخروي. يقول الشيخ الأكبر: «فمتى ذكرت في كتابي هذا أو في غيره حادثا من حوادث الأكوان، فإنما غرضي أن أثبته في سمع السامع، وأقابله

=«رجل من أهل تبريز»، ولم يجبه ابن عربي، لأنه كان يعرف أن السائل لم يكن من أهل المعارف الحقيقية، وكان يسأل بدافع من التأمل العقلي الصرف.

(١) عنقا مغرب، ص٧٢- ٧٤. لاحظ أن ابن عربي يوائم بين عدد السور (١٤) وبين الأحرف الفردة أو النورانية وعددها أيضا (١٤) حرفا، كما يوائم كذلك بين العدد (٢٩) وبين عدد السور التي تبدأ أوائلها بهذه الأحرف.

(٢) عنقا مغرب ص٧١.

بمثله في الإنسان [...] فانظر إلى مُلكك الأدنى إليك»[١].

ويعود بنا النص التالي إلى «ختم الولاية» المحمدية كرة أخرى. وهذا النص عبارة عن مقتطفات من كتاب الفصوص تعالج مسألة العلاقة بين وظيفة «ختم الولاية» المحمدية، ووظيفة «ختم الأنبياء»، وهو محمد ﷺ أو بتعبير أدق الحقيقة المحمدية. يقول الشيخ الأكبر[٢]:

«... فإذن المتجَلَّي له ما رأى سوى صورته في مرآه الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلَّا فيه، كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا نراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلَّا فيها. فأبرز الله ذلك مثالا نَصَبه لتجلّيه الذاتي لِيَعلم المتجَلَّي له أنه ما رآه [...] وقد بيّنا هذا في الفتوحات المكية[٣]، وإذا ذقتَ هذا ذقتَ الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقي في أعلى من هذا الدرج، فما هو ثَم أصلا، وما بعدها إلَّا العدم المحض.

«فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه. فاختلط الأمر وانبهم: فمنّا من جهل في علمه، فقال: «والعجز عن درك الإدراك إدراك»، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا القول، وهو أعلى القول [أي القول بأن «العجز عن درك.. إلخ»،

(١) المصدر السابق، ص٧، وفكرة مطابقة الإنسان لتركيب العالم الأكبر فكرة سائدة في معظم كتاب: التدبيرات الإلهية، وهو كتاب ألف في الفترة نفسها التي ألف فيها عنقا مُغرب، وإن كان كتاب التدبيرات الإلهية سابقا في التأليف على كتاب عنقا مُغرب.

(٢) الفصوص، ١ ص ٦١-٦٤ (الفص الشيثي).

(٣) انظر على سبيل المثال لا الحصر: الفتوحات، ١، ص ١٦٣.

والذي يُنسب إلى أبي بكر الصدّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز، وهذا هو أعلى عالم بالله.

«وليس هذا العلم إلَّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلَّا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلَّا من مشكاة خاتم الأولياء [...] فإن الرسالة والنبوة- أعني نبوة التشريع ورسالته- تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا. فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلَّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه: فإنه من وجه يكون أنزل [من خاتم الرسل] كما أنه من وجه يكون أعلى. وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أساري بدر بالحكم فيهم؛ وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله: هنالك مطلبهم. وأما حوادث الكون، فلا تعلق لخاطرهم بها. فتحقق ما ذكرناه.

«ولما مثّل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النبوة بالحائط من اللّبن وقد كَمُلَ سوى موضع لَبنَة، فكان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تلك اللّبنة[1]. غير أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يراها كما قال لَبنة واحدة. وأما خاتَم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّله به رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللّبن من ذهب وفضة، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمُل بهما، لبنة ذَهب ولبنة فضة. فلابد أن يرى

(١) البخاري، مناقب، ١٨.

نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهرُه وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول. فإن فهمتَ ما أشرتُ به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء.

«فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد يأخذ إلَّا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ: «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»[1]. وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلاَّ حين بُعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلَّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تَسمّى «بالولي الحميد».

«فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدَّم الجماعة وسيّد ولد آدم في فتح باب الشفاعة».

إن الفقرة الأخيرة من هذا النص المطول ذات أهمية بالغة في مسألة

(١) انظر - فيما يتعلق بهذا الحديث الفصل الرابع من كتابنا هذا، وكذلك هامش ١، ص٨٨، من الكتاب نفسه.

تصحيح المفاهيم، ووضع الأشياء في موضعها الصحيح؛ ففي ضوء مضمونها البيّن الصريح يغدو اتهام ابن عربي بالقول بتبعية الرسل والأنبياء لختم الولاية المحمدية وأخذهم عنه، وما يترتب على هذا الاتهام من القول بأفضلية الأولياء على الأنبياء والرسل، كل ذلك يغدو - ومن منظور التصوف الإسلامي ذاته -سَوْءةً من السوءات الفكرية تكشف عن سوء فهم أو عن سوء قصد. بل إن هذا الادعاء ليتناقض تناقضا صارخا مع ما تقرره نصوص قاطعة وحاسمة في أدبيات التصوف الإسلامي من أفضلية الرسل والأنبياء على الأولياء، فختم الولاية، كما نقرأ في هذا النص، ليس إلَّا «حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ»[1]، وإننا لنقرأ في الفتوحات كلمات تكشف القناع عن هذا اللبس وتوضح حقيقة الأمر فيه، يقول فيها الشيخ الأكبر: «ولهذا الروح المحمدي [وهي تسمية يطلقها ابن عربي على الحقيقة المحمدية] مظاهر في العالم. أكمل مظهره في قطب الزمان، وفي الأفراد، وفي ختم الولاية المحمديّ، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام».

إن هذا النص ليقرر في وضوح أن ختم الولاية المحمدية - بما هو فرد متوحد في التاريخ- فإنه مجرد نائب، أو مجرد تكريس لظهور الختمية -أي وظيفة الختم- ظهورا حسيا في هذا العالم، فهو لا ينتمي - أزلا وأبدا- إلَّا للحقيقة المحمدية فقط، مثله في ذلك مثل القطب وغيره من

(١) الفتوحات، ١ ص١٥١، انظر أيضًا الفتوحات، ٣، ص٥١٤، حيث يقول ابن عربي عن ختم الولاية المحمدية: ومنزلته من رسول الله ﷺ منزلة شعرة واحدة من جسده ﷺ. راجع كذلك الفتوحات، ١، ص٣.

أصحاب الرتب الروحية في ديوان الأولياء. فمحمد ﷺ هو في ظاهر الأمر خاتم النبيين، وفي باطن الأمر ختم الولاية العامة والمحمدية. وإذن فالعبارات التي وردت في نص الفصوص، والتي بدت لنا مزعجة أو خارجة على الحد الشرعي، لم تكن لتقرر تبعية النبي أو الرسول لشخص آخر غيرهما، أو تَوَقُّف كل منهما على ذلك الشخص، بل كانت تقرر -في عين النبي ذاته- خضوع الوجه الظاهر للنبي، للوجه الباطن في النبي نفسه، أي خضوع النبوة بما هي وصف للمخلوق ينتهي بانتهاء الزمان، للولاية التي هي صفة إلهية أبدية باقية لا يلحقها العدم ولا الفناء. وبنفس هذا المنظور ينبغي أن ننظر إلى المفارقة التي تبدو في أمر العلاقة بين ختم الولاية العامة، وهو عيسى عليه السلام، وختم الولاية المحمدية: فختم الولاية المحمدية إذا نُظر إليه بما هو ممثل لختمية الولاية فقط، وبقطع النظر عن أي اعتبار آخر وراء اعتبار الختمية، وبمعنى آخر إذا نُظر إليه باعتبار أنه ليس رسولا ولا نبيا، فإنه -حينئذ- يتبوأ مرتبة أقل وأدون؛ وهو في هذه المرتبة لا شك يخضع لختم الولاية العامة، عيسى لأنه نبي ورسول. لكن إذا نُظر إليه بوصفه المظهر الذي يُجسّد على مدى التاريخ أعمق وجوه الحقيقة المحمدية وأحفلها بالأسرار، ونعني به الوجه الذي تستمد منه الولاية حقيقتها وأصلها الأصيل، فإن الختم المحمديّ -حالتئذ- «يدخل في حكم ختميّته عيسى عليه السلام وغيرهُ [...] فعيسى عليه السلام وإن كان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمديّ».

وتبقى في هذا الموضوع مسائل كثيرة تحتاج إلى توضيح. ولكن

قبل أن نعرض لمسألة تحديد هوية «الختم المحمدي»، وتحديد من يُختم بهذين الختمين، كل على حدة، تجب الإشارة إلى شخص ثالث يُطلق عليه هذا اللقب، ويتسمى به[١]. ولعلنا لا نُخْطئ الصواب أو يخطئنا الصواب إذا قلنا إن ابن عربي لم يتحدث عن هذا الختم «الثالث» إلَّا مرة واحدة فقط، وذلك في السطور الأخيرة من الفصل نفسه الذي اقتبسنا منه الفقرات السابقة. يقول ابن عربي: «وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يُولد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره، وليس بعده وَلدٌ في هذا النوع، فهو خاتم الأولاد. وتُولد معه أخت له فتخرج قبله، ويخرج بعدها، ويكون رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين، ولغته لغة أهل بلده، ويسري العقم في الرجال والنساء، فيكثر النكاح من غير ولادة، ويدعوهم إلى الله فلا يُجاب. فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يُحلّون حلالا ولا يُحرّمون حراما. يتصرفون بحكم الطبيعة، شهوة مجردة من العقل والشرع. فعليهم تقوم الساعة»[٢].

(١) إضافة إلى هؤلاء، يُوجد «ختم آخر»، يقول عنه ابن عربي: إنه ختم الأسماء الإلهية، واسمه «هو»، وهو الاسم الذي يدل على «الهوية» المطلقة للموجود بما هو موجود؛ فهو يدل على الله تعالى، وعلى كل ما يُشار إليه بضمير الغائب، وكل من له هوية. (الفتوحات، ٣ ص٥١٤).

(٢) الفصوص، ١ ص٦٧. نلاحظ هنا أن التمثيل بالصين كنقطة قصوى وبعيدة في المعرفة الصوفية مستمد من الحديث الشريف: «اطلبوا العلم ولو في الصين» (وهذا الحديث وإن لم يرد في الصحاح الستة، إلَّا أنه رواه البيهقي، ونقله عنه السيوطي في كتابه: الفتح الكبير، ١ ص١٩٣). هذا ويرى بعض شراح ابن عربي أن ثمة إشارة أخرى إلى الصين، وردت في سياق نص ملغز، من نصوص رسالة «الشجرة النعمانية» (انظر عثمان =

ونقول إن الدور الذي يقوم به خاتم الأولاد أكبر وأبعد من مجرد الإشارة إلى سريان العقم في الرجال والنساء وانتهاء النوع الإنساني كله مع ظهور هذا الخاتم؛ ذلك أن وصفه بأنه «على قدم شيث» يشير بوضوح – في لغة ابن عربي – إلى أن ها هنا وفي أعماق هذا الختم «وليا»؛ وبوصف أدق: ها هنا أنموذج للولاية الشيثية. وإذا كان هذا الولي هو خاتم الأولاد فلا يولد بعده أحد، ومن ثم لا يولد بعده «وليّ»، فلا شك في أنه بهذه الأوصاف، ختم للولاية كذلك. وإذن فما وجه علاقة خاتم الأولاد بعيسى عليه السلام الذي ينزل في نهاية الزمان، وله، فيما يقول ابن عربي، «ختم دورة المُلك، وختم الولاية العامة»؟ وقبل أن نغذ السير في تساؤلنا هذا، يجب أن نعرض لمسألة تحديد شخصية «خاتم الولاية المحمدية»، حيث يذكر ابن عربي في فقرة من الفقرات المقتبسة آنفا، أنه عرف هذا الخاتم المحمدي في فاس سنة ٥٩٥هـ، لكنه يقول في موضع آخر: «وعلمت حديث هذا الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة»[(١)]. ونقول إن هذا التاريخ (٥٩٥) لاشك في أنه سقطة قلم، وأن سنة (٥٩٤) ربما كانت هي التاريخ الصحيح، لأن كتاب «الإسرا» الذي فرغ ابن عربي من تأليفه، كما يقول في فاس في شهر جمادى من سنة ٥٩٤هـ، يتضمن إشارة لا يُفهم معناها – فيما نرى – إلَّا في ضوء هذا الحدث الروحي الضخم، واعني به

=يحيى: الفهرس العام رقم ٦٦٥) يقول فيه ابن عربي: «إذا دخل السين في الشين يظهر قبر محيي الدِّين». وهذه الرسالة غلبت نسبتها كثيرا إلى ابن عربي أيام الإمبراطورية العثمانية، وهي – دونما ريب – رسالة مزيفة وليست من مصنفات الشيخ الأكبر.

(١) الفتوحات، ٣، ص٥١٤.

رؤية ابن عربي لخاتم الولاية المحمدية[١]. وربما كان من الضروري تقدير تاريخ أسبق من التاريخ المذكور كنقطة بداية ننطلق منها في تحديد هوية الختم، لكن يلزمنا أولا أن نرجع إلى قصة رؤيا ابن عربي للكعبة المبنيّة من قالب من فضة وآخر من ذهب، والتي سردها في فصوص الحِكم، وفي الفتوحات أيضًا في صورة «قصة» من قصص الترجمة الذاتية الخالصة.

* * *

(١) كتاب الإسرا، ص ٢١، ٢٦. وتاريخ الفراغ من تأليف هذا الكتاب مسطور في ص٩٢. ولكن هذا التاريخ المذكور أعلاه (٥٩٤) تُؤكده -صراحة- قصيدة في ديوان الشيخ الأكبر، ط. بولاق، ١٢٧١ هـ، ص٣٣٢، ٣٣٣. وهناك نص غامض - بعض الشيء- في كتاب: عنقا مُغرب (ص١٥، ١٦) يبدو هو الآخر متطابقا مع تاريخ (٥٩٥)، مما يجعل ترتيب الحوادث ترتيبا تاريخيا في موضوعنا هذا أمرا صعبا.

الفصل التاسع

ختم الولاية المحمدية

يدور الباب الخامس والستون من الفتوحات، حول موضوع معرفة الجنة ومنازلها ودرجاتها. وفي هذا الباب، يثير ابن عربي مسألة إمكان أن يعرف بعض الناس- وهو في هذه الحياة الدنيا- طبيعة نشأته الأخروية في الجنة، وإمكان أن يوجد الشخص الواحد في منازل عدة في وقت واحد، وأن يُؤجر في الزمن الواحد من وجوه كثيرة يَفضُل بها غيره ممن ليس في مقامه هذا. ثم ينتقل ابن عربي انتقالا مفاجئا ليقص علينا رؤيا منامية رأى فيها الكعبة مبنية من لبنة فضة ولبنة من ذهب، يقول فيها:

«ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع، وأخذتها بشرى من الله، فإنها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله ﷺ، حيث ضرب لنا مثله في الأنبياء عليهم السلام فقال ﷺ: «مثلى في لأنبياء كمثل رجل بني حائطا فأكمله إلَّا لبنة واحدة. فكنت، أنا، تلك اللبنة، فلا رسول بعدي ولا نبي»[1]. فشبّه النبوة بالحائط، والأنبياء باللّبن التي قام بها هذا الحائط. وهو تشبيه في غاية الحسن. فإن مُسَمّى الحائط هذا، المشار إليه، لم يصح ظهوره إلَّا باللبن [الأنبياء]. فكان ﷺ خاتم النبيين [وهو المشار إليه في هذه الرؤيا باللبنة الواحَدة].

«فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمس مائة، أرى فيها -فيما يرى النائم- الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب، لَبنة فضة، ولبنة ذهب، وقد كمُلت

(١) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب (هامش ١ ص ١٦١).

بالبناء، وما بقى فيها شيء، وأنا أنظر إليها وإلى حُسنها. فالتفتُّ إلى الوجه الذي بين الركن اليمانيّ والركن الشاميّ [الذي] هو إلى الركن الشامي أقرب، [فوجدت] موضع لبنتين، لبنة فضة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط في الصفين، في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة. فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تينك اللبنتين. فكنت، أنا عين تينك اللبنتين، وكَمُل الحائط، ولم يبق في الكعبة شيء ينقص. وأنا واقف أنظر، وأعلم أني واقف، وأعلم أني عين تينك اللبنتين، لا أشك في ذلك وأنهما عين ذاتي. واستيقظت وشكرت الله تعالى.

«وقلت متأولا، إني في الأتباع، في صنفي، كرسول الله ﷺ في الأنبياء عليهم السلام. وعسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي، ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ۝٢٠﴾ [فاطر: ١٧]. وذكرت حديث النبي ﷺ في ضربه المثل بالحائط، وأنه كان تلك اللبنة. فقصصت رؤياي على بعض علماء هذا الشأن بمكة، من أهل تَوْزر[١]، فأخبرني في تأويلها بما وقع لي، وما سميت له الرائي مَن هو؟[٢]».

---

(١) ربما يقصد ابن عربي ببعض علماء توزر هذه الشخصية التي يذكرها مرارا باسم: أبي العباس على بن ميمون بن آب التوزري، ويلقبه ابن عربي -أحيانا- بالقسطلاني، توفى بمكة سنة ٦٣٦هـ. وهو الذي ألف ابن عربي: كتاب الخلوة المطلقة (الفتوحات، ١، ص٣٩١، ٣٩٢) ردا على سؤال بعث به إليه انظر أيضا قصته في الفتوحات، ٤ ص، ١٢٣، ٤٧٤، وهو غير تقى الدِّين أبي القاسم عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن آب، الوارد ذكره في كتاب: نسب الخرقة، والفتوحات، ١، ص١٨٧ والذي تلقى منه ابن عربي الخرقة الخضرية.

(٢) الفتوحات، ١ ص٣١٨، ٣١٩ (ج٥، ص٦٨ - ٧٠، بتحقيق عثمان يحيى)، ويجب أن نلفت النظر هنا إلى أن هذه الرؤيا التي رآها الشيخ في سنة ٥٩٩هـ، تسبق كثيرا ما كتبه =

وكلمة عسى[١] تعتبر عن رجاء وتطلع من ابن عربي إلى هذا الأمر. وهذا النص وإن كان يوحى بأن ابن عربي هو ختم الولاية المحمدية، إلَّا أنه ليس قاطعا في أنه قد تحقق بهذا المقام بالفعل، وكذلك تفسير بعض العلماء من أهل توزر لهذه الرؤيا لا يدلنا - على وجه اليقين - على ترجيح أحد الاحتمالين السابقين على الآخر. ومع النصوص التي أوردناها من قبل تزداد المسألة تعقيدا وغموضا، لأن ابن عربي يذكر - في هذه النصوص- أنه لقى «الختم»، وتحدث إليه. مما يعني أن الختم شخص آخر غير ابن عربي، لكننا نجازف بالحكم لو رحنا نفهم من هذه النصوص أن ابن عربي ليس هو «الختم» على وجه اليقين. فكثيرا ما يحلو لابن عربي، ولغيره من الصوفية أيضًا، أن يتحدثوا في كتاباتهم عن شخصية القصة أو الحدث بأسلوب مُعمّى، ويعبّرون عنه بضمير الغائب، لكن مقارنة الحوادث، وتجميع المعلومات، وتنظير النصوص المختلفة في كتابات ابن عربي، كل ذلك يؤكد على أن المقصود من قوله «فلان» أو «هذا الرجل من أهل طريقتنا» ليس إلَّا ابن عربي نفسه، وأن الحذر هو الذي أملي عليه أسلوب

=ابن عربي في الفقرة التي نقلناها من الفصوص في الفصل السابق من كتابنا هذا، لأن كتاب الفصوص لم يؤلف إلَّا في سنة ٦٢٧هـ.

(١) ترد كلمتا، عسى ولعل، مرتبطتين هكذا، في الفتوحات في أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال الفتوحات، ٢، ص٢٧٦؛ ٣ ص٢٦٤. ويلاحظ أغلب شُرَّاح ابن عربي (مثل جندي في شرح فصوص الحكم، ص١١٣) أن ابن عربي- في الأعم الأغلب- حين يتحدث عن درجته الروحية الخاصة به يستعمل تعبيرات تدل على التمني والترجي أكثر مما تدل على تقرير حقيقته وواقعه الفعلي، وهو يرى أن هذا الأسلوب أليق في ملاحظة الأدب مع الله تعالى.

التورية والتعبير عن النفس بضمير الغائب.

وما عرّض به ابن عربي هنا من غير تصريح كاد يصرح به تصريحا مباشرا في نصوص أخرى يؤكد فيها أنه هو الختم نفسه. فهو يقول في قصيدة يفتتح بها الباب الثالث والأربعين من الفتوحات:

أنـا ختـم الـولايـة دون شــك لـوِرْثـى الهاشمي مع المسيح[1]

والمقصود من الهاشميّ هنا، لاشك هو محمد ﷺ. أما المسيح فقد مر بنا من قبل أنه الأستاذ الأول لابن عربي[2]. ومن المهم أن نبين - من الناحية التاريخية الصرفة- أن إنشاء هذه القصيدة التي يصرح فيها ابن عربي تصريحا صوريا باتصافه بلقب الختم يسبق - تاريخيا- رؤيا اللبنتين، التي يبدو فيها أقل تأكيدا وأقل وضوحا وصراحة. ونحن نجد هذه القصيدة في الفتوحات، في نسختها الأولى التي كتبها ابن عربي فيما بين سنتي ٥٩٩هـ، ٦٢٩هـ. ومن المحتمل جدا أن يكون إنشاء هذه القصيدة تم في بداية هذه الفترة المشار إليها[3]. وثمة نص ثان متأخر عن النص السابق، يبدو منه أيضًا أنه أقل تحديدا ووضوحا يتحدث فيه ابن عربي عما يسميه «المقام

(١) الفتوحات، ١ ص٢٤٤، وكلمة «لورث» في شطر البيت الثاني يجب تصحيحها إلى: «لورثي»، حسبما ضبطها عثمان يحيى في تحقيقه للفتوحات (٤، ص٧١).

(٢) انظر هامش ٢ من ص ١٠٧ من هذا الكتاب.

(٣) راجع ص١٧٠ هامش ١. وهناك نسخة ثانية من الفتوحات كتبها ابن عربي، ونحن نمتلك مخطوط هذه النسخة الأصلية التي كتبها ابن عربي بخط يده، وسنرجع فيما يتعلق بالمقارنة بين النسختين إلى طبعة عثمان يحيى المحققة، أما رؤيا اللبنتين، فقد حدثت هي أيضًا في سنة ٥٩٩هـ، وإن كان ابن عربي لم يسجلها إلَّا بعد مرور فترة زمنية طويلة جدا.

الإبراهيمي»، وهي تسمية مزدوجة المعنى تُطلق على المكان المعروف، هناك، في الحرم المكي إلى جوار الكعبة، كما يطلقها ابن عربي على «المقام الروحي» لأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، يقول الشيخ الأكبر: «فنرجو أن يكون لنا نصيب من الخُلّة، كما حصل [لإبراهيم] من درجة الكمال والختام، والرفعة السارية في الأشياء في هذه الأمة، الحظ الوافر بالبشرى في ذلك»[١]. وإذن فابن عربي - وهو يكتب هذا النص الأخير - لم يكن قد وصل إلى تمام مرتبة «الختم»، وإلا لما رجاها في بداية كلماته. غير أن كلمة «نصيب» التي يتحوط بها ابن عربي تعني أن وظيفة الختم تتسع لأكثر من شخص، بل نقول إنها وظيفة مشتركة بين ثلاثة أشخاص: عيسى، وآخر الأولياء، وختم الولاية المحمدية: فالختم الأخير- إذن - جزء أو نصيب من الختمية المشتركة. وهذا الاستنتاج تؤيده قصيدة أخرى - لم نستطع تحديد تاريخها- وفيها يُذكر عيسى عليه السلام مع ابن عربي الذي يصف نفسه بأنه الختم:

إني أقمت لدين الله أنصُرُه ... والنصر منه كما قد جاء في الكتب

لأنني حاتميّ الأصل ذو كرمٍ ... من طيِّئ، عربيٌّ، عن أب فأب

وإنني خاتم الأتباع أجمعهم ... أتباعه رتبة تسمو على الرتب

من جملة القوم عيسى، وهو خاتم من ... قد كان من قبله حيّا بلا كذب[٢]

وحين نعود بذاكرتنا إلى أن اسم ابن عربي هو: أبو عبد الله، محمد بن

(١) الفتوحات، ١، ص٧٢٢.

(٢) الديوان، بولاق، ١٢٧١هـ، ص٢٥٩.

علي الحاتمي الطائي، فسوف ندرك على الفور من المقصود من «أنا» في قوله «أنا ختم الولاية...»، ويتبدد في ضوء هذا الربط كل ما كان يكتنفَ هذا التحديد -من قبل- من لُبس وخفاء. على أن هذه القصيدة تتضمن فوق ذلك إشارة إلى شخصية مَشهورة جدا عند العرب قبل الإسلام، وهي شخصية الشاعر حاتم الطائي، الذي كان مضرب المثل في الكرم والمروءة، وهو أحد أجداد ابن عربي السابقين[١].

غير أنه يبقى نص آخر، نعده أكثر أهمية من ذي قبل، أولا: لما يتميز به هذا النص من طبيعة خاصة تمثلت في هذا الوصف المفصل لمشهد ترسيم ابن عرب لوراثة (المقام المحمدي الأطهر). وثانيا: لمجيء النص في مقدمة الفتوحات، حيث يشير ابن عربي فيها إلى العلاقة المتعددة المظاهر التي تربط بين ابن عربي، بما هو ختم، وبين عيسى عليه السلام، بما هو ختم أيضًا. وفي هذا النص يقدم ابن عربي صورة وصفية لإعلان خواتيم الولاية، في مشهد جليل، من جانب النبي ﷺ، أو لِنَقُل: من جانب الحقيقة المحمدية:

«فرآني [النبي ﷺ] وراء الختم [عيسى] لاشتراك بيني وبينه في الحكم، فقال له السيد: «هذا عديلك وابنك وخليلك. انصبْ له منبر الطرفاء بين يدي»[٢]. ثم أشار إليّ أن قُم يا محمد عليه [على المنبر] فأثْن على مَن أرسلني

(١) فيما يتعلق بحاتم الطائي انظر دائرة المعارف الإسلامية (ط. الثانية)، ومقال: C. Van ARENDONK, Cambridge History of Arabic Litterature, Cambridge, 1983, 1. pp. 282-383.

(٢) طرفاء: شجر صنع من خشبه منبر النبي ﷺ في المدينة. (البخاري، الجمعة، ٢٦). وهكذا نجد أن في هذا النص، وكما تؤكده السطور التالية مباشرة، إشارة إلى منبر النبي ﷺ =

وعليّ، فإن فيك شعرة مني، لا صبر لها عني، هي السلطان في ذَاتيتك [....]. فنصب الختم المنبر، في ذلك المشهد الأخطر، وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر «هذا هو المقام المحمدي الأطهر، مَن رَقَى فيه فقد ورثه، وأرسله الحق حافظا لحرمة الشريعة وبعثه». ووُهِبْتُ في ذلك الوقت مواهب الحكم، حتى كأني أوتيتُ جوامع الكلم»[١]. ثمَ يقول ابن عربي في نهاية هذه القصة: «ثم رُدِدْتُ من ذلك المشهد النوميّ العليّ إلى العالم السفليّ. فجعلت ذلك الحمد المقدس خَطبة الكتاب»[٢].

=نفسه، والذي سيرقي في درجاته ابن عربي بفضل وراثته النبوية المحمدية وراثة كاملة. كما يمكن أن نلحظ ارتباطا آخر بين ابن عربي وبين النبي ﷺ في الاشتراك في اسم «محمد»، وفي نداء النبي ﷺ لابن عربي بهذا الاسم حين أشار إليه بالقيام على المنبر.

(١) الفتوحات، ١، ص٣ (١، ص٤٤، ٤٥، ط. عثمان يحيى). وفيما يتعلق بحديث «جوامع الكلم» راجع: البخاري: التعبير، ١١، مسلم: مساجد، ٥-٨، وغيرهما. ومعنى «الحكم» في نص ابن عربي هو حقائق معاني الألفاظ. وتشير كلمة: «جوامع» في النص إلى خصيصة الشمول والخاتمية التي يتصف بها الوحي المحمدي. والجملة الأخيرة في نص ابن عربي -كما يلاحظ فالسان - تدل على ترسيم ابن عربي وارثا للمقام المحمدي في نظام الإرث النبوي بعامة. انظر مقالة فالسان بعنوان: Etudes traditionnelles, no 311, 1953, pp 300-311 والمنشور في: Etudes traditionnelles, no 311, 1953, pp 300-311.

(٢) الفتوحات، ١، ص٦ (١، ص٥٨، ط. عثمان يحيى). هذا وتتضمن القصيدة - التي بعث بها ابن عربي إلى صديقة: عبد العزيز المهدوي، والتي ترد مباشرة بعد النص المذكور أعلاه - إشارات كثيرة إلى وظيفة ابن عربي كختم للولاية. وفي أحد الأبيات الأخيرة من هذه القصيدة، والذي يقول فيه ابن عربي: «وإذا انصرفت أنا الإمام وليس لي أحد أخَلَفه يكون ورائي» يركز -بدقة- على خاصية هذه الوظيفة، ونعني بها ما قدمناه، من قبل، من أن ختم الولاية المحمدية لا يكون إلّا فردا واحدا على طول التاريخ، بخلاف =

ومما نلاحظه في هذه الرؤيا وقوف ابن عربي وراء عيسى، مما يعني أفضليته عَلَيْهِ السَّلَامُ بما هو رسول، على ابن عربي، بما هو ولي عادي، وأيضًا بما هو ابن له عَلَيْهِ السَّلَامُ. لكن إذا لاحظنا الرمز المختبئ وراء أمر النبي ﷺ لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بنصب المنبر ورُقيّ ابن عربي عليه ليعلن الثناء على الله تعالى وعلى النبي ﷺ فحينئذ يتغير الأمر، وتظهر خصوصية ختم الولاية المحمدية وعلوّ مقامه، بما هو كذلك، أي باعتبار مقامه هذا.

وهذه الأحداث الجسام التي يسردها ابن عربي في الصفحات الأولى، ليستهل بها سلسلة فتوحاته، أو لنقل سلسلة فيوضاته المدونة، التي تنطبق تمام الانطباق على فحوى عنوان الكتاب، هذه الأحداث حدثت في بدايات إقامته الأولى بمكة المكرمة، وهي مسجلة بقلمه في عام ٥٩٩هـ، بعد وصوله البلد الحرام في عام ٥٩٨هـ[١]. وهكذا نجد أنفسنا أمام نصوص يمكن أن تشير شواهد تاريخ تدوينها، وأيضًا شواهد تاريخ حادثاتها إلى أن فترة إقامة ابن عربي بمكة والتي أعقبت رحيله إلى الشرق، هي الفترة نفسها التي كان يَعلم فيها علم اليقين أنه ختم الولاية المحمدية. لكن مر بنا من قبل – في تلميحات أخرى له أيضا– أنه عرف هذا «الختم» في فاس

=القطب والوتد وغيرهما. وإذن فكلمة «إمام» في هذا البيت يجب أن تؤخذ بمفهومها الأعم، وليس بالمفهوم الاصطلاحي الخاص، أي: إمام اليمين أو إمام اليسار اللذين تحدثنا عنهما في الفصل السابق من هذا الكتاب. فهذه الوظائف الأخيرة تتعاقب عليها سلسلة من الأولياء، بحيث يرتبط كل ولي بوظيفته في فترة زمنية محددة.

(١) فيما يتعلق بالجانب التاريخي لبدء تصنيف الفتوحات، انظر مقدمة عثمان يحيى للطبعة المحققة من كتاب الفتوحات، ١، ص٢٨.

سنة ٥٩٤هـ، ورأى العلامة التي يتميز بها. وإذن فها هنا تضارب واضح في ترتيب تواريخ هذه الأحداث، بل نقول إن المشكلة -في حقيقة الأمر- أكثر تعقيدا مما تبدو فيه من أمر هذا الاضطراب.

ولقد سبق أن تعرضنا، في بداية كتابنا هذا، لموضوع «المشاهدة» التي شاهدها الشيخ الأكبر في قرطبة، ونضيف هنا ما يقوله الشيخ عن هذه المشاهدة في كتاب الفصوص: «واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله، عليهم السلام، وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد ﷺ أجمعين في مشهد أقمْتُ فيه بقرطبة، سنة ٥٨٦، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلَّا هود عليه السلام، فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم»[١]. وبرغم أن هذه المشاهدة تكررت في الفتوحات في مواضع عدة، فإن الفتوحات تصمت صمتا مطلقا عن بيان السبب الباعث على اجتماع الأنبياء[٢]، لكن بعض الإشارات التي تضمنها كتاب روح القدس في الفقرة الخاصة بترجمة الشيخ أبي محمد مخلوف القبائلي، الذي كان يعيش في قرطبة، قد تحل إشكال هذه النصوص بصورة أو بأخرى: يقول ابن عربي عن هذا الشيخ: «تركته في عافية، وانصرفت إلى منزلي. فلما جاء الليل، وأخذت مضجعي، رأيت في المنام كأني بأرض واسعة وسحاب يدوِّي فيها صهيل الخيل وقعقعة اللُّجُم، ورأيت أشخاصا ركبانا، وعلى أقدامهم، فينزلون في ذلك الفضاء حتى امتلأ بهم الفضاء، ما رأيت قط أحسن وجوها منهم ولا أنقى ثيابا ولا أحسن من خيلهم. وكنت أرى رجلا طويلا عظيم اللحية أشيب، يده إلى

(١) الفصوص، ١، ص١١٠.

(٢) راجع الفتوحات، ٣، ص٢٠٨، ٣٢٣؛ ٤ ص٧٧.

خده، واسع الوجه، فكنت من بين الجماعة كلها أقول له: أخبرني! ما هذا الجم الغفير؟ فيقول لي: هؤلاء جميع النبيين من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، ما بقي أحد منهم إلَّا نزل. فقلت: مَن أنت منهم؟ قال: أنا هود، صاحب عاد. فكنت أقول له: فيم جئتم؟ فيقول: جئنا عُوّادا زائرين أبا محمد. فاستيقظت فسألت عن أبي محمد مخلوف، فوجدته قد مرض تلك الليلة، فلبث أياما، ومات رحمه الله تعالى»[١]. ومع أن هذه الرؤيا تخلو من أي تحديد لمكان أو تاريخ أو طبيعة «اجتماع الأنبياء» أو ظهور «هود» في حديثه لابن عربي، أو حقيقة الشيخ أبي محمد الذي كان يسكن قرطبة، والذي تركه ابن عربي قبل أن يرى هذه الرؤيا بقليل، إلَّا أننا لا نشك في أن هذه الرؤيا تدور حول المحور نفسه الذي دارت عليه الفقرات السابقة التي نقلناها من الفصوص والفتوحات، وبحيث يمكن القول إن كتاب روح القدس يمدنا - هنا- بمعرفة السبب من وراء انعقاد هذا المجمع الغيبي من الأنبياء، والذي اتخذ منه ابن عربي موضوعا لتأمُّلات ثرية وعميقة معا.

لكن الأمور تزداد تعقيدا حين نولي وجهة البحث شطر التفسير الكبير المسمى «روح البيان» للصوفي التركي المعروف إسماعيل حقي (ت ١١٣٧ / ١٧٢٥) وهو ينقل نصا لابن عربي يبدو منه أنه نص موثّق، ومن كلام ابن عربي فعلا، وإن كنا لم نعثر له على أي أثر خارج كتاب روح البيان[٢]. وفي هذا النص يختلف سبب اجتماع الأنبياء في قرطبة

(١) روح القدس، دمشق ١٩٦٤، ص٧٦.

(٢) لا يوجد أي ذكر لهذه القصة في كل ما راجعناه من كتابات ابن عربي عن الحلاج، وحتى هذه المواضع التي يُتوقع -منطقيا- أن تُساق فيها هذه القصة، لم نعثر لها على أثر: =

عن السبب المتقدم ذكره في روح القدس، ففي روح البيان أن هودا أخبر ابن عربي أنهم اجتمعوا ليشفعوا للحلاّج عند رسول الله ﷺ بسبب «سوء أدب» صدر من الحلاّج في بعض أقواله عن الرسول ﷺ[١]. وهذا التفسير الثاني ينسجم مع ما نقرؤه من نصوص أخرى لابن عربي تتعلق بالحلاّج، لكننا نقرأ في نهاية النص السابق هذه العبارة: «وكانت المدة بين مفارقته [الحلاّج] الدنيا وبين الجمعية المذكورة أكثر من ثلاثمائة سنة». ولأن نظام الكتابة والتدوين في اللغة العربية القديمة لا يحفل بعلامات التنصيص وأقواس الاقتباس، فإننا لا نعرف ما إذا كانت العبارة السابقة، هي من كلام ابن عربي أو من كلام إسماعيل حقي، لأننا لا نعرف أين

=(كتاب الانتصار، ص١٤ وما بعدها: الفتوحات ١ ص١٦٩، الفتوحات، ٢ ص١٢٢، ١٢٦، ٣٣٧، ٣٦٤، ٣٧٠، ٣ ص١٧، ٤٠، ١٠٤ (مجرد تلميح في هذا، الموضع)، ١١٧؛ ٤، ص٨٤، ١٥٦، ١٩٤، ٢٤١، ٣٢٨، ٣٣٢؛ التجليات، ص٣١). هذا، ولابن عربي كتاب مستقل عن الحلاج، بعنوان: السراج الوهاج في شرح كلمات الحلاج. (انظر عثمان يحيي، مؤلفات ابن عربي رقم ٦٥١) لكن لا يُعرف لهذا الكتاب أي نسخ خطية. فمن أين اقتبس إسماعيل حقي هذا النص؟

(١) روح البيان، إستانبول، ١٣٣٠هـ، ج١٠، ص٤٥٦، وقد وردت هذه القصة في تفسير سورة الضحى. أما سوء الأدب الذي اقترفه الحلاج في مقامه ﷺ فهو قوله –حسبما يذكر إسماعيل حقي –: إن رسول الله ﷺ همتُه دون منصبه. قيل له: ولم ذلك؟ قال: لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ٥﴾ [الضحى ٥] فكان من حقه ألا يرضى إلَّا أن يقبل الله شفاعته في كل كافر ومؤمن، ولكن ما قال إلَّا: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». انظر ماسينيون: La Passion de Hallaj، ج٢، ص٢٥٧، ٣٣٢، ٤١٨. وقد فسر جلال الدِّين الرومي هذه الحادثة في حياة الحلاج الروحية، ورأى فيها سببا موجبا لعقوبته. (أفلاكي، مناقب العارفين، ترجمة Cl. Huart، ط، ٢، باريس ١٩٧٨، ١، ص٢٥٤).

تنتهي الكلمات التي نقلها صاحب التفسير من كلام ابن عربي. وكيفما كان الأمر، فإن كلمات هذه العبارة تُلقي – من جديد– بظلال من الشك على سبب اجتماع هذه الجمعية؛ فإذا كان الحلاّج مات سنة ٣٠٩هـ، فرؤيا ابن عربي هذه لابد أن تكون قد حدثت في تاريخ لاحق على سنة ٦٠٩هـ. لكن ابن عربي غادر بلاد الأندلس –دون رجعة– سنة ٥٩٨هـ، فلو افترضنا صحة رواية إسماعيل حقي فلا مفر من افتراض أن رؤيا ابن عربي حدثت في مكان آخر غير قرطبة، أو أنها حدثت في قرطبة ولكن قبل سنة ٦٠٩هـ بأمد طويل جدا. ولا يتوقف أمر اضطراب هذه القصة عند هذا الحد، بل يقص علينا المؤلف نفسه (إسماعيل حقي) قصة أخرى تبعث على المزيد من الحيرة والارتباك. وهذه القصة تشبه القصة الأولى ولكن مع اختلاف المصدر الذي ينقل عنه المؤلف، والمكان الذي تدور فيه أحداث القصة، ففي هذه المرة لا ينقل حقي عن ابن عربي، بل ينقل عن «أبي الحسن الشاذلي» (أصغر معاصري ابن عربي)، كما أن أحداث القصة تجرى في بيت المقدس لا في مدينة قرطبة[1].

لكن لرؤيا ابن عربي في قرطبة تفسيرا آخر، يقودنا إلى ما نهدف إليه،

---

(١) روح البيان ١، ص٢٤٨. ونضيف هنا أن «حقي» يرجع إلى محاضرة الأدباء للراغب الأصفهاني كمصدر ينقل عنه، وقد توفي الراغب سنة ١١٠٨/٥٧٦، أي قبل ميلاد أبي الحسن الشاذلي بكثير. وإذن فها هنا خطأ في المصدر، أو في الشخص موضع الرواية. ويبقي أن نقول: إن أبا الحسن الشاذلي إذا كان قد وصل إلى الشرق في نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجري، فإن الفترة الفاصلة بين تاريخ موت الحلاج وتاريخ الرؤيا – وهى فترة تزيد على ٣٠٠ سنة– يمكن أن تكون مقبولة من الناحية التاريخية.

ويطالعنا به - هذه المرة- مصدر من أقرب المصادر وأشدها التصاقا بابن عربي ونعني به «جنَدي» (٧٠٠هـ/ ١٣٠٠) شارح فصوص الحكم، والتلميذ المباشر لصدر الدِّين القونوي، تلميذ ابن عربي وربيبه في الوقت نفسه. وفي هذا المصدر يبين جنَدي أن اجتماع الأنبياء والمرسلين إنما كان من أجل ترسيم ابن عربي في مرتبة «ختم الأولياء» ووراثة «ختم الأنبياء» أيضا. وما يقوله جندي في التفسير، لاشك في أنه قول مأثور ومتواتر في أوساط المدرسة الأكبرية، بل يعُدّه تلاميذ ابن عربي من الروايات الصحيحة الموثقة، لأنه في الأصل صادر عن الشيخ الأكبر نفسه[١]. ونفس هذا القول أو التفسير نجده عند القاشاني (ت ٧٣٠/ ١٣٣٠) تلميذ جندي[٢]، ثم عند داود قيصري (٧٥١/ ١٣٥٠) تلميذ القاشاني[٣].

وفي فقرة أخرى من فقرات كتابه: شرح الفصوص[٤]، يوضح جنَدي -مستخدما صيغة «فيما نُقل إلينا من كلام شيخنا»، تلك التي درج على استخدامها ليميز بها أقوال «القونوي» عن غيرها- أن ابن عربي بُشّر بنبأ الختمية في إشبيلية وهو يصوم منذ تسعة أشهر. ونحن نعلم أن الشيخ الأكبر أقام بالفعل في إشبيلية في السنة نفسها (٥٨٦) التي رأي فيها رؤياه هذه في قرطبة[٥]. ويذكر ابن عربي في الباب الذي يتحدث فيه عن ختم

(١) جَندي، شرح فصوص الحكم، ص٤٣١.

(٢) القاشاني، شرح فصوص الحكم، ط. القاهرة، ١٣٢١هـ، ص١٣٠.

(٣) قيصري، شرح فصوص الحكم، ط حجر، بومباي ١٣٠٠هـ، ص٢٠٠.

(٤) جَندي، المصدر المذكور، ص١٠٩.

(٥) فيما يتعلق بوجود ابن عربي في إشبيلية سنة ٥٨٦هـ، انظر الفتوحات، ٢ ص٧، ٨،

الولاية العامة وختم الولاية المحمدية من أبواب الفتوحات، أنه حصل له كشف في إشبيلية[١]، مما يدلنا على أن المعلومات التي نقلها جَندي معلومات صحيحة على أقل تقدير. إلَّا أنه ينقل رواية ثالثة سمعها من القونوي، الذي حدثه فيها بأن ابن عربي قال له: «لما وصلت إلى بحر الروم من بلاد أندلس، عزمت على نفسي ألا أركب البحر إلَّا بعد أن أشهد تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوجودية، مما قدر الله علي ولي ومني إلى آخر عمر. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: فتوجهت إلى الله في ذلك بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة، فأشهدني الله جميع أحوالي مما يجري ظاهرا وباطنا إلى آخر عمري، حتى صبحة أبيك «إسحاق بن محمد» وصحبتك وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله. ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين»[٢]. ومما لا شك فيه أن رحلة ابن عربي هذه وقعت في سنة ٥٩٠هـ، وهي السنة التي وُجد فيها ابن عربي أولا في الأندلس، ثم في تلمسان وتونس بعد ذلك[٣]. وإذا كان قد كُشف له تفصيلا عن كل وقائع حياته المستقبلة، فلا شك في أن هذا الكشف قد مَثَّل له كل الوقَائع الروحية التي كانت تنتظره في بلاد المشرق، ومنها، على وجه الخصوص، واقعة ترسيمه «ختما» في هذا المشهد المهيب كما تصوره مقدمة الفتوحات.

١٠٧؛ ٤، ص١٥٦.

(١) الفتوحات، ٤ ص٧٧.

(٢) جَندي، المصدر المذكور، ص٢١٩، ٢٢٠، ٢٦٣.

(٣) راجع الفتوحات، ٣، ص٣٣٨ (إشبيلية)؛ ٤، ص٤٩٨ (تلمسان)؛ ١، ص٩ (تونس).

ونتساءل الآن: ماذا يمكن أن نستخلصه من كل ما سبق؟ وقبل أن نجيب عن تساؤلنا هذا، نقرر أن ابن عربي يعد نفسه - بكل تأكيد- «ختم الولاية المحمدية» برغم هذا الغموض البادي في عباراته وأساليبه. إنه يكتب ذلك ويقوله أيضًا. وتلامذته المباشرون لا يرتابون في هذا الأمر، بل يتناقلونه ويثبتونه في مصنفاتهم تلميذا وراء تلميذ. كما نقرر - من جهة أخرى- أن ابن عربي علم نبأ ختميته للولاية المحمدية في سن باكرة جدا من سني حياته الروحية، وأن هذا العلم سبق بسنوات طوال كلا من وصول ابن عربي إلى مكة المكرمة، والتقائه الختم في فاس سنة ٥٩٤هـ. وإذا كان الأمر كما ذكرنا، فكيف نجمع بين هذه النصوص التي تبدو متناقضة؟ أي إذا كان ابن عربي قد عرف أنه الختم في سن مبكرة (كان عمره في سنة ٥٨٦هـ ستا وعشرين سنة قمرية)، فما معنى هذه الرؤى التي رآها فيما بعد، والتي تبدو تحصيلا لحاصل لا فائدة منه؟ ولكي نجيب عن هذا التساؤل، فإن من الضروري -فيما نرى- أن نفرق بين علم ابن عربي بأنه الختم، عبر إشارات وعلامات أكدت له صدق هذا العلم فيما بعد، وبين وصوله بالفعل لهذه المرتبة. ونحن نعلم أن رسالة محمد ﷺ لم تبدأ بدايتها الحقيقية إلَّا مع ظهور جبريل عليه السلام بالوحي في غار حراء، وابن عربي وارث محمدي، وهو يعي هذا المعنى ويدركه، فلعله اقتدى في وراثته مرتبة الختم بهذا النهج النبوي. ونحن نعلم أيضًا- وحسبما يُؤخذ من الأحاديث الصحيحة[1] -أن

---

(١) البخاري، كتاب التعبير، باب ١، وكتاب التفسير، باب ٩٦، حديث ١-٣.. إلخ. هذا، ويدل حديث «الرؤيا الصالحة» التي هي جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة (البخاري =

سلسلة من الرؤي التي كان النبي ﷺ يراها، ثم تجيء مثل فلق الصبح، سبقت بشهور عدة بداية نزول الوحي الإلهي على قلبه ﷺ ثم إن مبدأ وراثة الولي للنبي قد يسمح بوجود وجه شبه في صورة الوراثة بين الوارث والموروث. فالرؤى التي كان ابن عربي يراها ليست رؤى مكررة تقول الشيء نفسه، بل هي - بالأحرى- أمارات على مراحل معينة تقع على طريق سلوكه. وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم ترسيم ابن عربي ختما للولاية من جانب النبي ﷺ وفي مجمع من الأنبياء والمرسلين، على أنه بلوغ للمركز الأقصى في المعراج الروحي للولاية، كما ينبغي أن نفهم أن مرتبة ختم الولاية المحمدية تتصف - فيما يقول فالسان - بخصيصة العموم والشمول أيضًا[1].

ويقتضي المقام - قبل أن نبدأ محاولتنا تحديد طبيعة هذه الوظيفة، ورصد صلتها بالوظائف الختمية الأخرى- أن نعرض لبعض التحديات اللازمة لبيان هذه الألقاب، ووصف كل منها على حدة.

فأما وصف ابن عربي بختم الولاية المحمدية، وأنه ذلك الختم[2]،

=ك. التعبير، ب٣) على ما بين الفترة السابقة على نزول الوحي، والفترة الكلية للرسالة من صلة وعلاقة متينة.

(١) انظر مقالة فالسان السابقة، ص٣٠١. وسوف نعرض، فيما بعد، لمسألة امتناع التعارض بين خاصة العموم في هذه الوظيفة، والوجود المعيّن (المتزمّن) لخاتم الولاية المحمدية نفسه.

(٢) إضافة إلى المصادر التي ذكرناها آنفا، يُراجع: جَندي في: شرح فصوص الحكم (ص٢٣٤- ٢٣٧) حيث يبين أن من بين العلامات التي تُثبت ختم ابن عربي للولاية المحمدية ما كان يوجد بين كتفيه من تجويف في حجم بيضة الحجل (طائر). ولا تخفى المماثلة هنا - إذا صح ما يقوله جندي- بين ختم الولاية، وختم النبوة الذي كان يظهر =

فهذا أمر متفق عليه بين الرعيل الأول من تلامذته على اختلاف مشاربهم. وأما أن عيسى عليه السلام هو ختم الولاية العامة فهذا أمر واضح في كلام ابن عربي وضوحا لا يحتاج معه القارئ إلى دليل أو برهان، وذلك باستثناء ما يقوله علماء الشيعة ومؤلفوهم ممن اتجهوا بالبحث في كلام الشيخ اتجاها آخر نشير إليه في موضعه. وأما ختم الأولاد - الذي بقى بغير تسمية- فإنه شخص ثالث متميز عن الختم المحمدي والختم العام ومختلف عنهما تماما. وهذا ما يقوله كل من القونوي، وجندي، والقاشاني. وعند القيصري أن ختم الأولاد ليس إلَّا تسمية أخرى لختم الولاية العامة[1]، وهو رأى مضطرب وغريب، لأن ابن عربي في كتاب فصوص الحكم يصف ختم الأولاد بأوصاف لا تلتبس من قريب أو بعيد بأي من أوصاف عيسى عليه السلام. ويؤكد الجيلي (٨٢٦/ ١٤٢٣) كل ما ذهب إليه شُرّاح ابن عربي الأوائل[2] في تحديد هويات هذه الألقاب. والشيء نفسه أيضًا نجده عند «بالي أفندي» (٩٦٠/ ١٥٥٣) الذي يؤكد - مثل أسلافه من شرّاح الفصوص- أن ختم الولاية المحمدية، وإن كان لا يظهر بعده ولي يكون على قلب

=في شكل نتوء بارز بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم ومرة أخرى تظهر علاقة الارتباط بين الباطن (الولاية) والظاهر (النبوة). راجع أيضًا القاشاني: شرح الفصوص، ص٣٤ وما بعدها.

(١) داود القيصري، شرح الفصوص، ص٧٨.

(٢) انظر شرح رسالة الأنوار (المنسوب إلى الجيلي)، دمشق ١٩٢٩، خصوصا ص٥، ٤٥، ٥٤، ٢٩٤. وفي نهاية كتابه: الإنسان الكامل (القاهرة ١٩٦٣، ص٩٧) يجعل الجيلي من مقام الختم المقام الأعلى من بين جميع مقامات القربة الثلاثة. (والمقامان الآخران هما: مقام الخلة، ومقام المحبة). ومقام الختم - عند الجيلي- هو ما يعبر عنه ابن عربي بالنبوة التي لا تشريع فيها.

خاتم الأنبياء، فإنه لا يعني - أبدا- عدم ظهور أولياء وارثين للأنبياء الآخرين: فالوارث المحمدي هو فقط الختم الأوحد الذي لا يتكرر[١].

إذا انتقلنا إلى الشعراني (ت ٩٧٣/ ١٥٦٥) وجدناه يكتفي - في تلخيصه كتاب الفتوحات[٢] - بترديد بعض عبارات ابن عربي في هذا الموضوع دُونَما تعليق أو شرح، لكنه في كتابه الطبقات الكبرى، يضيف إلى هذا الموضوع بعدا جيدا وهو يقول- في ترجمة «محمد وفا»، أحد كبار الأولياء في مصر (ت ٨٠١/ ١٣٩٨) - إن ابنه «على وفا» أخبر أن والده كان خاتم الأولياء[٣]. ثم يُعقّب الشعراني بتريثه المعهود بقوله: «قد ادعى مقام الختمية جماعة من الصادقين في الأحوال. والذي يظهر أن لكل زمان ختما، بقرينة قوله -فيما سبق- لكل وليّ خضر».

والأمر المؤكد عندنا هو أن وحدانية الختم، أو انحصار هذا اللقب في شخص واحد متفرد، أمر جدّ واضح في كتابات ابن عربي، بل إن هذا التوحد ليبدو أمرا لازما لا ينفك - منطقيا- عن معنى الختام، أو النهاية الذي تتضمنه دلالة لفظ الختم. وإن كنا نلاحظ أنه كلما بَعُدنا عن عصر ابن

(١) بالي أفندي، شرح الفصوص، إستانبول ١٣٠٩هـ، ص٥٢-٥٦.

(٢) اليواقيت والجواهر، القاهرة ١٣٦٩، جـ٢، ص٨٩.

(٣) الطبقات الكبرى، القاهرة ١٩٥٤، ٢ ص٢١، ٣٠، ٣١. وجدير بالذكر أن نسجل هنا زعما آخر للوصول إلى مرتبة ختم الأولياء، سابقا على زعم الشيخ على وفا، فقد ذكر H. Landolt في مقاله عن الشيخ الخرقاني (ت٤٢٥/ ١٠٣٣) في دائرة المعارف الإيرانية أنه عثر على مخطوط في إستنبول (مراد ملا ١٧٩٦، ورقة ٣٣٧- ٣٥٢)، وبه نص يرجع تاريخه إلى نهاية القرن الثاني عشر، مكتوب فيه أن الشيخ الخرقاني كان يُلقب بختم الأولياء.

عربي، اختفت عن أنظارنا - شيئا فشيئا- وحدانية هذا اللقب وانطباقه على شخص واحد فقط، حتى عند هؤلاء الذين لا يُشك في قراءتهم تراث ابن عربي وفهمه فهما واعيا.

وننتقل الآن إلى شيخ بارز من شيوخ الطريقة النقشبندية، كثيرا ما وصفه المؤلفون بأنه كان من خصوم ابن عربي، وهو وصف خاطئ حسبما بيّنه Y. Friedmann، هذا الشيخ هو أحمد سرهنُدي (ت ١٠٣٤/ ١٦٢٤) الذي يصف نفسه بالتحقق بكل علوم التجلي التي قال عنها الشيخ محيي الدِّين بن عربي: «إنها مخصوصة بخاتم الولاية». بل إن هذا الشيخ ليكاد يصرح بأنه شرُف بالوصول إلى مقام أعلى من مقام ابن عربي نفسه[١]. وكذلك الشيخ صفي الدِّين قُشاشي (ت١٠٧١/ ١٦٦١) - الذي تلقَّى خرقة ابن عربي، والذي يُعَدّ حلقة من حلقات السلسلة الأكبرية المستمرة حتى يومنا هذا- يبدو من كلامه أيضًا أنه يدعي لنفسه مقام الختمية. بل يذكر مؤلف ترجمة القُشاشي الملحقة بذيل كتابه «السمط المجيد»[٢]، أنه وجد بخط القُشاشي- على هامش رسالة العارف بالله سيدي أحمد ابن شَيْخان باعلوي، المسماة «بشق الجيب في معرفة رجال الغيب» عند قوله:

(١) سرهندي، مكتوبات إمام رباني، 1899 Lucknow (انظر على سبيل المثال: المكتوب الحادي والثلاثين)، راجع كذلك:

Y. FRIEDMANN, Shaykh Ahmed Sirhindî, Montréal/ Londres, 1971, p. 33 sq.

(٢) قُشاشي، السمط المجيد، حيدر آباد، ١٣٢٧هـ، ص١٨٣؛ وما يقوله النبهاني عن هذا الموضوع في كتابه: جامع كرامات الأولياء (١، ص٣٣٥- ٣٣٧) ليس إلَّا ترديدا لأقوال الشيخ سر هندي في مصنفه السالف الذكر.

«والختم وهو واحد في كل زمان يختم الله به الولاية الخاصة، وهو الشيخ الأكبر» – ما نصه: «إن الختمية الخاصة مرتبة إلهية ينزل بها كل أحد لها حسب وقته وزمانه، غير منقطعة أبد الآباد». ثم يقول الشيخ قُشاشي بعد ذلك: «.... وقد تحققنا بذلك حقا، ونزلناه منازلة وصدقا، وممن رأيته من مشايخي من أهل الختمة المذكورة [...] خمسة أنفس».

وثمة رأى آخر غريب يطالعنا به واحد من كبار شُرّاح ابن عربي والمدافعين عنه في العصر العثماني، ونعني به: عبد الغني النابلسي (١١٤٣/ ١٧٣١) الذي ينص– صراحة– على أن ابن عربي هو خاتم الأولياء في عصره، وذلك في قصيدته التي يقول فيها:

في النـاس محيي الدِّين ذكْرٌ مُحدَث ... يبدي الإله لمن يريد نصوصه

هــو خاتــم للأولياء فــي عصــره ... حَقّقْتَ هـذا إنْ قرأتَ فصوصه[١]

وفي كتابه الرد المتين، الذي خصصه النابلسي للرد على خصوم ابن عربي – وهو مخطوط لم ينشر بعد– يبين النابلسي أن الختم هو «الوارث الكامل للولاية المحمدية»، وأن كثيرين لُقّبوا بهذا اللقب، وأن آخر هؤلاء – زمانا– هو ابن عربي[٢]. ثم تواجهنا قضية محيرة في هذا الصدد، يثيرها

(١) نقلا عن: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة ١٩٦٩، ص٤٧٤.

(٢) مخطوطات الظاهرية ٩٨٧٢، ورقة ٤٥ ب. ومن الغريب أن نجد هذا النص نفسه يؤكد على أن ختم الولاية العامة هو «المهدي»؛ وقد ميز ابن عربي – بفروق حاسمة – بين ختم الولاية، وبين المهدي، وذلك في مواضع كثيرة من مؤلفاته التي قرأها النابلسي، وشرح بعضا منها شرحا دقيقا وأمينا في الوقت ذاته.

حفيد النابلسي نفسه، وهو كمال الدِّين الغَزِّي الذي يؤكد هو الآخر أن جده (النابلسي) كان ختما للولاية المحمدية، كما يقول كانت «له رتبة الختم الخاص»[١]. ولا تنحصر الأقوال المتضاربة حول «وحدة» الختم و» كثرته» في هذه النماذج السابقة، فهناك ادعاء مماثل في أدبيات الطريقة التيجانية، يُنسب فيه للشيخ أحمد التيجاني (ت ١٢٣٠/ ١٨١٥) أنه كان يقول إن ابن عربي بعد أن صرح بأنه ختم الولاية، رجع عن ذلك في آخر أمره «وأخبر أنه أعلم أنه ليس له ما ظن، وإنما هو لغيره»[٢].

ويبقى في نهاية البحث في مشكلة «من هو الختم؟»، أو «من هم الخواتيم؟»، اتجاه شيعي نجده، ولأول مرة تقريبا، في كتاب من أمهات كتب التصوف عند الشيعة، ونعني به كتاب نص النصوص لحيدر آمُلي،

(١) كمال الدِّين الغَزّي (ت١٢١٤/ ١٧٩٩). الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف بالله الشيخ عبد الغني النابلسي، مخطوط بحوزة «محمد راتب» أحد أحفاد الشيخ النابلسي، وقد أخبرنا بذلك السيد محمد بكري علاء الدِّين، الذي نقدم له خالص شكرنا على هذه المعلومة، أما الفقرة التي اقتبسناها في النص أعلاه، فهي مسطورة في نهاية الباب الحادي عشر من هذا المخطوط.

(٢) انظر بغية المستفيد لمحمد العربي بن السائح التيجاني، القاهرة ١٩٥٩، ص١٩٢ وما بعدها. وفيه أن الشيخ أحمد التيجاني «أخبر تصريحا على الوجه الذي لا يحتمل التأويل أن سيد الوجود ﷺ أخبره يقظة بأنه هو الخاتم المحمدي»؛ انظر أيضًا الحاج عمر الفوتي، كتاب الرماح حزب الرحيم، على هامش: جواهر المعاني للشيخ على حراز، بيروت ١٣٨٣هـ، ٢، ص٤ (الباب: ٣٦)؛ وأيضًا: الفتح الرباني للشيخ محمد بن عبد الله بن حسين، بيروت، بدون تاريخ، ص١٥ وما بعدها. وفكرة الختمية كمرتبة روحية مفتوحة لأي ولي مؤهل. يقول بها في عصرنا هذا أيضًا أبو الوفا التفتازاني (في مقاله في الكتاب التذكاري لابن عربي، القاهرة ١٩٦٩، ص٣١٢.

المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري. ويرجع الفضل في معرفتنا هذا الكتاب إلى كوربان، الذي اضطلع - مع عثمان يحيى- بتحقيق ونشر مقدماته المطولة في جزء مستقل. وهذا الكتاب شرح موسع ومعمق لفصوص الحكم التي يضعها حيدر آمُلي في مكانة سامقة، وينظر إلى مؤلفها الشيخ الأكبر نظرة إعجاب شديد، بل ويمنحه احتراما عميقا بالغ التأثير[1]. لكنه - برغم كل ذلك - يخالف ابن عربي في مسألة رئيسية ونقطة مهمة؛ فعنده أن ختم الولاية العامة هو «على بن أبي طالب» وليس عيسى عليه السلام، وأن ختم الولاية المحمدية هو المهدي[2]. ومع تقديرنا لهذا الرأي، فإنه -لاشك- يتعارض تعارضا كليا مع ما هو مرسوم في تخطيط ابن عربي ومنظوره الشامل للدورة التاريخية المفتَتَحة بالنبي صلى الله عليه وسلم، والتي يحتل فيها كل من الإمام على والمهدي مكانة عليا مؤكدة، لكنها تختلف اختلافا

(١) حيدر آمُلي، كتاب نص النصوص في شرح الفصوص، باريس/ طهران ١٩٧٥. انظر فيما يتعلق بتقدير الآمُلي للفصوص ومؤلفها ص٦٤- ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٣، ١٧٥، ويقول الآمُلي إنه يعتمد في إثبات رأيه هذا على العقل والنقل والكشف. وفي موضع آخر ينتقد الآمُلي - بعنف شديد - شراح ابن عربي من أهل السنة، خصوصا: داود قيصري، انظر ص٢٣٣ وما بعدها، أو هو ينتقد التفسيرات التي تَنسب للقاشاني القول (ص٢٣١) بأن ختم الولاية المحمدية هو المهدي، أو تلك التي تنسب إلى جندي فكرة أن «عليا» هو ختم الولاية العامة. وصحيح أن القاشاني (في تفسيره: التأويلات، ١، ص٧٢٨)، عند تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩]، يستعمل عبارة موهمة، تبدو كما لو كانت تبريرا للفكرة المنسوبة إليه، لكنه في شرحه على الفصوص (ص٣٥) يميز تمييزا واضحا بين المهدي والختم (ص١٣٠)، ويحدد، في وضوح أيضًا، أن الختم هو: ابن عربي.

كليا عما يقوله الآمُلي. «فعليٌّ، في المنظور الكلي لابن عربي، قطب من أقطاب الإسلام، ودورُه لا يمكن لأي ختم أن ينهض به»[١]. أما المهدي فإن مهمته أن يؤكد في آخر الزمان، وبقوة السيف، على خضوع العالم للشريعة المقدسة التي يُمثّل فيها المهدي دور الشارح أو المفسر الملهم[٢].

وهكذا ينفرد الآمُلي بهذه الملامح التي نعرفها، من قبل، عند الشيعة، والتي تنغلق في بعد واحد فقط، هو البعد الجسدي للذات المحمدية، أي في عليّ، ابن عم النبي بيروت وزوج ابنته، وفي المهدي الذي هو من نسله الجسدي أيضًا. وانطلاقا من هذه النظرة الضيقة صارت الوظائف الروحية- عند الشيعة- وقفًا على آل البيت فقط دون غيرهم من أولياء الله تعالى. وكيفما كان الأمر، فإن ما ذهب إليه الآمُلي في هذه المسألة يمكن أن نعُده- في موضوعية لا تدعي تقييم الآراء ولا محاكمة الأفكار- رأيا منشقا على المذهب الصوفي لابن عربي، وخارجا عن روحه ومضمونه.

(١) الفتوحات، ٤، ص٧٧. والاختلاف أو التمييز بين وظيفتي الختم والقطب أمر لا يمكن تجاهله في كتابات القونوي، وهو - من قبل- شديد الوضوح في كتابات ابن عربي، حتى في المواضع التي يمكن أن يلتبس الأمر فيها على القارئ أو يتوهم حكما مخالفا لما سبق، مثل ما جاء في الفتوحات، ١، ص١٦٠. وليس صحيحا ما يقوله بولس نويا، في تعليل اللقاء الذي حدث بين القونوي وأبي الحسن الشاذلي، والذي اعتمد فيه على ما جاء في كتاب: لطائف المنن لابن عطاء الله (على هامش: لطائف المنن للشعراني، القاهرة ١٣٥٧هـ ١، ص٩٥)، ولقد التقينا بالأب نويا قُبيل وفاته ونبهناه إلى هذا الخطأ. انظر كتابه: (Ibn Ata’ Alla et La Naissance de La Confrérie Shadilite) بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٦.

(٢) فيما يتعلق بدور المهدي، انظر الفتوحات، ٣، ص٣٢٧- ٣٤٠ الباب ٣٦٦ (في معرفة منزل وزراء المهدي الظاهر في آخر الزمان).

ومن المدهش- حقا- أن نرى كوربان، أو نرى واحدا من تلامذته، يقلب هذه المسألة رأسا على عقب، من أجل أن يُظهر تعاليم ابن عربي – في نهاية المطاف- وكأنها تعاليم شيعية انحرفت عن أصولها المذهبية[١].

(١) انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا ص٧٤ هامش١، ومقالةكوربان هذه يرددها Stéphane Ruspoli في مقاله السابق (انظر فصل ٨، هامش ٣ ص١٥٦) الذي يتهم فيه ابن عربي بتخريب عقائد الشيعة وإفسادها إفسادا بالغا، وهو اتهام لا معنى له؛ لأنه موجّه ضد رجل من أهل السنة. ومع ذلك يرى Ruspoli أن رؤيا ابن عربي، الواردة في الفتوحات، ١، ص٣١٩، ٣٢٠، ليست إلَّا وصية روحانية صادرة من صوفي متشيع بالقلب. ونقول إن نظرات Ruspoli هذه يمكن أن تكون أكثر إقناعا وأكثر معقولية لولا أنه يجهل كثيرا من نصوص ابن عربي المتعلقة بموضوع ختم الولاية»!)، (ولدرجة أنه يؤكد في مقاله هذا ص ٢٣٢، أن ابن عربي ما قال أبدا: (أنا ختم الولاية)!) ولولا أنه -أيضًا- لا يحسن قراءة ما يقرأ من كلام ابن عربي: فقد قرأ في مقاله (ص٢٣١) أن ابن عربي يقول: «ويقول «وقلت متأولاني» - هكذا- بدلا من: وقلت متأولا: إني)؛ وفي ص٢٣٤ قرأ «حشرًا مَعَنى» – هكذا – بدلا من «حشرا معنا». معني وكذلك ما يقوله ابن عربي في الفتوحات، ٢، ص٤٩، ليس إشارة واضحة، قدر الإمكان، إلى الروح القدس أو البارقليط، كما يقول Ruspoli، لأن ابن عربي لا يتحدث هنا عن شخص مشابه للمسيح، بل يتحدث عن المسيح نفسه. وصحيح أن السهروردي المقتول (٥٨٧/ ١١٩٩) في كتابه هياكل النور (تحقيق محمد علي أبو ريان، ط. الثانية، القاهرة ١٩٥٧، ص٨٨) يذكر، وهو يستشهد بأقوال عيسى عليه السلام (إنجيل يوحنا، إصحاح ١٤: ١٥ -١٧، ٢٥ -٢٦)، أن التنزيل إذا كان مخصوصا بالأنبياء فإن التأويل والبيان يختصان بمظهر العظمة البارقليطي، وأن هذا البارقليط – فيما يقول- غياث الدِّين الدواني (ت ٩٠٧/ ١٥٠١) شارح هياكل النور، والذي اعتنق التشيع في أعقاب رؤيا منامية هو محل ظهور الولاية (المصدر السابق ص١٠٤)، وصحيح أيضًا أن حيدر آملي (المصدر السابق ص٢١٢)، وهو ينقل -كذلك- أقوال عيسى عليه السلام يطابق بين البارقليط وبين المهدي. لكن يبقى بعد كل ذلك أن البارقليط في مذهب أهل السنة، =

ولقد سبق أن عرضت لنا مناسبة أكدنا فيها على الدور الخاص الذي اضطلع به الأمير عبد القادر الجزائري[١]، كممثل لتصوف ابن عربي في أنقى صوره، وأشدها أمانة. ونضيف هنا أن هذا الأمير، بعد أن تحرر من قبضة «نابليون» الثالث، ونجا من أسره، أخذ سمته نحو مدينة دمشق واستقر بها بقية حياته، وهناك ألف كتابه المواقف، بعد ما استقى كل مادته من تأملات طويلة وعميقة في تراث ابن عربي، وأيضًا من إلهامات استمدها من الشيخ الأكبر كَشْفًا. وقد شاءت أقدار الأمير أن يكون قبره – في نهاية حياته– على مقربة من قبر شيخه هناك في مدينة دمشق. وفي هذا الكتاب يكثر وصف ابن عربي بـ «ختم الولاية المحمدية»[٢]، بحيث يمثل هذا الوصف – لدى الأمير– حقيقة لا مجال فيها لجدل أو نقاش. ولا يتوقف عبد القادر عند مجرد التأكيد أو التقرير البسيط لحقيقة «الختم» فقط، بل يعرض – في باب من أبواب المواقف– وبشيء غير قليل من التلخيص والتنظيم، لكل المعلومات الخاصة بالخواتيم الثلاثة، وبوظائفهم المنوطة بكل منهم على حدة[٣]. وقد تميزت كتابات الأمير في هذا الموضوع بوضوح شديد

=وبرغم كل ما تقدم، هو محمد ﷺ نفسه، وليس شخصا آخر (انظر على سبيل المثال، سيرة ابن هشام، القاهرة ١٩٥٥، ١، ص٢٣٢– ٢٣٣)، وهذا هو ما تتضمنه التفاسير المأثورة والمتواترة للآية الكريمة: ٦ من سورة الصف.

(١) انظر ترجمتنا لمختارات من كتابه المواقف، بعنوان: Ecrits Spirituels، باريس ١٩٨٢، وخصوصا ص٢٠ وما بعدها من مقدمتنا للترجمة.

(٢) انظر كتاب المواقف، ط. الثانية، دمشق ١٩٦٦– ١٩٦٧، (٣ مجلدات متتابعة الترقيم في الصفحات). ص٧٤٢، ٨٢٦، ٨٦١، ٨٧٢، ١٢٧٧، ١٢٨٥، وغير ذلك.

(٣) المصدر السابق، ص١١٥٧، ١١٥٨ (الموقف ٣٥٣).

طالما افتقدناه في كتابات تلاميذ ابن عربي الأقدمين. وسوف نتخذ من هذا الموقف القصير من كتاب عبد القادر - والذي تنطبق كل كلمة فيه على ما هو منثور في كلام ابن عربي من رموز إشارات - مرشدا وهاديا في محاولتنا تقديم منظور متكامل يُلخِّص للقارئ أبعاد هذه القضية، وبحيث يمكن القول -في النهاية- بأن عرض الأمير عبد القادر لهذه المشكلة يتلخص فيما يلي:

- كل من الولي والنبي والرسول يشرب ويغترف من البحر المحمدي، والبحر المحمدي مصطلح يرمز إلى المفهوم المعروف لنا سلفا، وهو مفهوم الحقيقة المحمدية.

- النبوة العامة أقصى وأعلى درجة في درجات الولاية، وتُسمّى أيضًا: مقام القربة، وهذه التسمية ذات صلة قوية ومؤكدة بالمعنى الأول من معاني مادة: «و ل ي»، وهو «القرب» وهذا المعنى -أيضًا- لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أبدا؛ إذ القرب - في ارتباطه بالصورة القرآنية: ﴿قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: ٩]، وكذلك في لغته المتوائمة مع المنظور الإسلامي -إنما يعبر عن عودة إلى الوحدة الأزلية[١].

- والذين يصلون إلى هذه الدرجة العليا من درجات الولاية يُسمّون «الأفراد»، وهم «أنبياء الأولياء». ولا يخامرنا أدنى شك في أن المقصود من نبوتهم هنا النبوة التي لا وحي فيها ولا تشريع، ضرورة أن نبوة التشريع

(١) انظر نهاية الفصل الخامس من كتابنا هذا، وأيضًا: الهامش الأخير من هذا الفصل ص١٨٧.

قد ختُمت وانقطعت كلية بمحمد ﷺ، فلا نبي بعده؛

- والنبوة العامة قد تكون مطلقة غير مقيدة، وهي ميراث الأنبياء من غير محمد، صلى الله وسلم عليهم أجمعين، وقد تكون مقيدة، وهي ميراث محمد ﷺ خاصة؛

- النبوة العامة المقيدة مختومة بخاتم الولاية المحمدية، وهو ابن عربي. ومن يأتي بعده من الأولياء الواصلين إلى مقام القُربة، أي الواصلين إلى مرتبة الأفراد، يأخذون إرثهم من الأنبياء الآخرين، غير محمد ﷺ. وأما ما يحصلون عليه من الإرث المحمدي فإنما يحصلون عليه من طريق مواز غير مباشر؛

- والنبوة العامة المطلقة مختومة بعيسى عليه السلام عند نزوله في آخر الزمان، ووقتذاك لا يستطيع أي ولي أن يصل إلى مرتبة الأفراد؛

- ما بقى من درجات الولاية - بعد ذلك- يظل مفتوحا إلى أن تُختم الولاية بخاتم الأولاد، وهو آخر مولود في النوع البشري، وآخر ولي في الوقت نفسه، وهو آخر الأمناء على إرث «شيث». أما دور هذا الختم فإنه يأتي في نهاية الزمان، في الفترة التي يَنْشُر فيها المسيح العدل على الأرض، حسبما ورد في بعض الأخبار في علامات الساعة. وهذا التعاصر الزمني بين وجود المسيح عليه السلام ووجود خاتم الأولاد، ربما كان وراء الخلط الذي لاحظناه من قبل، عند القيصري، بين هاتين الشخصيتين.

وإذن هنا الصورة الكبرى من الدرجة العليا للولاية، وهي الصورة

التي تنطوي على الإرث المحمدي الكامل، وهذه الصورة مختومة بابن عربي. وهناك الصورة الصغرى من الولاية، وخاتمها عيسى عليه السلام. ثم هناك الولاية نفسها في كل صورها ودرجاتها الأخرى، وخاتمها هو: المولود الأخير من النوع البشري في هذه الحياة. لكن يجب أن نكون على ذكر من أن الخواتيم، في كل هذه الصور، وعلى اختلاف مراتبهم، ليسوا إلَّا مظاهر - تامة أو ناقصة- للحقيقة المحمدية، هذه الحقيقة المستترة وراء مقام الرسالة والنبوة في الشخص الظاهر للنبي صلى الله عليه وسلم كما يقول القاشاني[١].

وبرغم ما قد يُتَوهّم من عبارات ابن عربي، فإنه لا مجال للقول بأفضلية خاتم الولاية المحمدية على «خاتم الأنبياء»، لأن هاتين الوظيفتين ترجعان - في حقيقة الأمر - إلى الحقيقة المحمدية. وهذا هو القيصري في شرحه على الفصوص، يبين لنا أمر العلاقة بين الختم المحمدي - وهو ابن عربي، فيما يقول القيصري - وبين النبي صلى الله عليه وسلم في صورة تشبيهية، أساء فهمها «حيدر آمُلي» وأنكرها عليه. وفي هذه الصورة تبدو العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة بين حارس كنز الملك، وبين الملك نفسه؛ فكل من يأخذ من الكنز - ومن بينهم الملك- إنما يصل إليه من خلال الحارس، وهذا لا يعني أن الملك تابع للحارس أو خاضع له[٢]. على أن التمثيل بكلمة «كنز» هنا ليس مجرد اتفاق في التعبير، بل هو مرتبط ارتباطا مباشرا بما تشير إليه دلالة الختم نفسه؛ ذلك أن الختم في أصل معناه - وكما ورد في القرآن الكريم - وإن كان يعني ما به يُختم الشيء، (ومنه قوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]،

(١) القاشاني، المصدر السابق، ص٣٤.

(٢) القيصري، المصدر السابق، ص٦٠.

أي النبي الذي خُتمت به دورة النبوة ختما مطلقا)، إلَّا أنه يعني في المقام الأول: ما به يُحفظ الشيء المختوم، وتُصان به حرمته. وهذا المعنى الثاني هو ما يقصده ابن عربي - قصدا صريحا- في قصيدته[1] التي يقول فيها:

لـو أنّ البيـت يبقـى دون ختـم ... لجــاء اللص يَفْتك بـالـوليد

فحقِّـق يـا أخـي نظـرا إلـى مــن ... حمى بيــت الولايــة مـن بعيــد

فـلــولا مــا تَكَـوّن مـن أبينــا ... لـمــا أُمِـرتْ ملائكـة السجــود

فالختم إذن، حارس الكنز وحامي بيت الولاية، وهو بهذا الاعتبار ليس وليا صاحب لقب رفيع أو منزلة عليا فحسب، بل هو - فيما يؤكد ابن عربي - صاحب مهمة محددة يعمل على تنفيذها. وحين يقول ابن عربي - ضمن ما يقول في مواضع كثيرة - «إني أقمت لدين الله أنصره...»[2] فإنما يشير إلى هذه المهمة الخاصة التي يعتقد أنها وُكِلت إليه.

ونقول إن دور ابن عربي -كما يتصوره هو، وكما أداه وبلّغه منذ أكثر من سبعة قرون، وسواء في صورته المعلنة أو المستترة - كان دورا مزدوج التأثير في علماء التصوف. فمن ناحية، كان هذا الدور يمثل «المرجعية» الكبرى لمذهب أهل التصوف، ومن ناحية أخرى، كان يمثل «النبع» الذي تُستمد منه البركات والنفحات. بل قد حفظ ابن عربي بمؤلفاته الخصبة الثرية، وخصوصا كتابه العملاق، الفتوحات، «الأمانة» الروحية التي تهددتها

---

(١) عنقا مُغرب، ص٦٢، ٦٣، انظر أيضًا: الديوان، ص٣٢.

(٢) الديوان، ص٢٥٩. هذا ويصرح ابن عربي بمهمته تلك في مواضع كثيرة من كتبه. انظر - على سبيل المثال- الفتوحات، ١، ص٦٥٨، ٣، ص ٣٢٣؛ كتاب الإسرا، ص٢١-٢٦؛ التجليات، (تحقيق عثمان يحيى) ص٣٠٠، ٣٠١.

الانكسارات الداخلية، والأخطار الخارجية التي أحدقت بالأمة الإسلامية، وكأن ابن عربي - في ليل التاريخ الطويل[١] - هو المتوحد الساهر على حفظ «الكنز الروحي» وحراسته للمستحقين من الورثة، وهو كنز لم تعُد معرفته في كل آفاقه الشاسعة ممكنة من طريق البحث والنظر وانتقال التعاليم المتوارثة. ولعل في هذا ما يفسر لنا تسمية ابن عربي بالشيخ الأكبر، أو شيخ الشيوخ؛ فبتوسط هذا الشيخ، بقيت العلوم اللَّدُنِّيّة المكنونة في بيت الولاية -وستبقى- حية ومفتوحة لمن تتحقق فيهم الأهلية، والاستعداد، وشروط الوصول، وإلى أن يأتي يوم يصير فيه الناس مثل البهائم لا يُحلّون حلالا ولا يُحرّمون حراما.

غير أن دور ابن عربي لم يكن ليتمثل - فحسب- في دور الأمين على «العلم اللَّدُنِّيّ»، والمفسر لرموزه وإشاراته، بل تمثل كذلك في حضوره المستتر بعد رحيله عن الدنيا، ووجوده الخفي وراء توارث «البركة» وانتقالها - كلما دعت الدواعي- لتضخ الحياة في شرايين الأفراد والجماعات، ولتُعَبِّد -من جديد- مسالك الولاية وطرائقها، ولتعيد إلى التراث الإسلامي ما أمكن من أصَالته وذاتيته. ولعل في هذا المعنى ما يوضح أهمية «الخرقة الأكبرية» في سريانها الذي يشبه - في بعض الأحيان- سريان نهر يجرى تحت الأرض، ثم يتفجر فجأة، وفي وضح النهار، لينطبع به هذا الفرع أو ذاك من فروع الطرق الصوفية، ويصطبغ بصبغته[٢]. ومن هنا أيضًا تتضح -كذلك- أهمية ابن عربي الروحانية،

(١) «فالعالم اليوم، كله نائم من ساعة مات رسول الله ﷺ. [....] ونحن بحمد الله في الثلث الأخير من هذه الليلة» (الفتوحات، ٣، ص١٨٨).

(٢) سبق أن أشرنا -فيما يتعلق بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر- إلى مرحلة من

وخصوصا في رؤى الصوفية، منذ عصره وحتى يومنا هذا: فمن القونوي إلى الأمير عبد القادر الجزائري تمتد سلسلة بعيدة المدى، تحفل برجال -مشهورين أو مغمورين- تتلمذوا واسترشدوا واستندوا إلى شيخ لم يحجبه ثرى قبره عن التأثير فيمن حوله من الأحياء[١].

ومهما بلغت قيمة هذه الأدوار المنحصرة - بطبيعتها - في زمان ومكان معينين، والتي اضطلع بها شيوخ من أمثال: محمد وفا وقُشاشي وأحمد تيجاني، ممن ادعوا لأنفسهم - أو ادعى لهم أتباعهم- مرتبة ختم الولاية، فإنها لا تُقارن أبدا بالدور الذي مثله- ولا يزال يمثله- ابن عربي. ومهما كان هذا الدور خفيا أو مستترا، فإن من السهل التعرف عليه

مراحل «النهضة الأكبرية» (والتي يدل عليها - أحيانا- وجود النسبة الأكبرية في أسماء بعض الشيوخ)، وذلك في مقدمة كتابنا: Ecrits Spirituels (ص٣٥، ٣٦)، وأشرنا هناك إلى أن كلا من الطريقة الشاذلية والنقشبندية ربما تتمتع بخصائص مميزة تؤهلها لقبول تأثير ابن عربي بعد رحيله.

(١) وهذا النوع من التلمذة الروحانية ينتمي إلى الطائفة الأويسية، وهي طائفة مشهورة من الصوفية ينتمي فيها المريد إلى شيخ حي موجود، وبتوسطه يرتبط بسلسلة من سلاسل الطرق الرسمية، إلَّا أن شيخه الحقيقي والفعلي دائما ما يكون من الأولياء المنتقلين، يراه في منامه ويتأدب بتعاليمه. ومن بين الأويسيين المشهورين: أبو يزيد البسطامي، تلميذ - غير مباشر- لجعفر الصادق. وأبو الحسن الخرقاني، تلميذ - غير مباشر- للبسطامي. وبهاء الدِّين النقشبندي، تلميذ - غير مباشر- لعبد الخالق الغدواني. وانظر، فيما يتعلق برؤى القونوي لابن عربي، كتاب: النفحات الإلهية للقونوي (مخطوط BN ١٣٥٤، ورقة ٧٠أ، ٧٠ب، ١١٠ب، ١١١أ). وهناك مثل آخر نجده - هذه المرة- عند الجيلي، في الرؤية التي رآها في ينبع سنة ٧٨٩هـ، انظر شرح رسالة الأنوار، ص٦. (هذا، والتاريخ المذكور في طبعة دمشق وهو سنة ٨٨٩، لا شك في أنه خطأ من الناسخ، أو من الطبع؛ فالجيلي مات سنة ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م).

خلال التاريخ العام للتصوف، وخلال التاريخ الخاص بشيوخ التصوف على وجه الخصوص. وهذه الحقيقة تجاوبها حقيقة أخرى تمثلت في «إخلاص» هؤلاء الذين يزعمون لأنفسهم أو لشيوخهم وظيفة قاصرة بالضرورة على شخص واحد، إذ الختم هو الشخص العاقب والأخير، وهؤلاء، في دعواهم الختمية، إنما ينطلقون أولا وأخيرا من شعور داخلي، لا يقاوَم، بعلاقة خاصة بينهم وبين وظيفة الختم هذه، والأخطاء التي يمكن أن تقع في هذا الطريق إنما تقع في تفسير معطيات هذا الشعور لا في معطيات الشعور نفسها. على أن المذهب الصوفي لابن عربي - وخصوصا مفهوم «النائب» الذي مر بنا في أثناء الكلام على «القطب» - ربما يقدم حلا لمعضلة الادعاءات المتضاربة حول هذه الوظيفة؛ فختم الولاية المحمدية- فيما يرى القاشاني في شرحه على فصوص الحكم- له الولاية الشمسية، بينما الأولياء الآخرون لهم الولاية القمرية، أي الولاية التي تستمد نورها أو تعكسه من نور الولاية الشمسية. وفي ضوء هذا التفسير، يمكن أن ننظر إلى الأولياء المذكورين آنفا، على أنهم سلسلة من «المرايا» التي تستقبل أنوار الولاية الشمسية ثم تعكسها بدورها بعد ذلك، أو إن شئت ننظر إليهم بحسبانهم «وسائط معلومة» في تاريخ التصوف[1]، تَتَنقّل «البركة» في رحابها وبين أيديها، ويكون دور «الختم» الأوحد - فيما يتعلق بأمر هذه البركة - دور الحارس والمتصرف في الوقت ذاته.

❋ ❋ ❋

(١) نقول: وسائط معلومة، لأن هناك «وسائط» أخرى كثيرة مجهولة تماما، أو معروفة معرفة ناقصة.

الفصل العاشر

المعراج المزدوج

يدور مذهب ابن عربي في الولاية والأولياء حول مفاهيم ثلاثة رئيسية، هي: الوراثة والنيابة، والقربة. فالوراثة - وهي وراثة العلم اللَّدُنِّيّ، أو إن شئت، وراثة نوع من المعرفة الإلهية مستمد من مصدر ما من المصادر النبوية المتعددة- تُفسر صور الولاية المختلفة. والنيابة - بمعنى نيابة الولي في وظيفة ترجع إلى الحقيقة المحمدية دون غيرها - تؤسس وظيفة الولاية ودورها الحقيقي. أما مفهوم القربة، فهو المفهوم الذي يحدد حقيقة الولاية وطبيعتها. وقد تناولنا من قبل -في إشارة سريعة- المفهوم الثالث من هذه المفاهيم، وهو مفهوم القربة، ونحن بصدد الحديث عن الدرجة القصوى للولاية. ونتابع هنا في هذا الفصل - بشيء من التفصيل - دراسة الأبعاد الكاملة في هذا المفهوم.

ونبدأ بحثنا هنا بهذا السؤال: كيف يكون الوليّ وليا؟ والإجابة عن هذا التساؤل تقتضي أن نبين أن الولاية، وإن كانت تتدرج بالضرورة ضمن نسق روحي جامع يضبط صورها وأشكالها، ويحدد وظائفها ومهماتها، هي- في المقام الأول- ثمرة «اجتهاد شخصي»، دائما ما يتسم بالتفرد وعدم التكرار ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. ويحرص ابن عربي - في هذا المقام- على التذكير والتأكيد على «عدم التكرار في

العطاء الإلهي» لا في الموجودات ولا في الأشياء ولا في الأفعال «فما ثم ثم تكرار للاتساع الإلهي»[(١)]، وما يسلك سالكان في طريق واحد أبدا، وحظّ هذا من السلوك ليس هو حظّ ذاك، «فليس في العالم شيء يتكرر».

وهذه حقيقة أولى، تترتب عليها حقيقة أخرى، لا تقل عنها أهمية، هي أن كل سفر أو سلوك روحاني - كائنة ما كانت هوياته وخصائصه الذاتية- لابد أن ينطوي على مراحل ومخاطر تخضع في طبيعتها وصورها المختلفة لأنموذج معين تلتزم بقواعده وتتقيد بقيوده، ولولا ذلك لما كان لمفهوم «الشيخ أو المربي» أي معنى، بل إن السلوك الروحي - في هذا الإطار- ليشكل، بكل صوره التي لا تكاد تُحصَى، خاصة من خصائص الأدب الصوفي على مدى تاريخه الطويل. ولما كان المعراج النبوي يمثل نقطة الارتكاز في المرجعية الكبرى في التصوف الإسلامي لهذا النوع من السفر، اتخذه المتصوفة- في غالب الأحيان- وصفا رمزيا للصعود في مدارج السلوك[(٢)]. وهذا ما سنجده عند ابن عربي في الصفحات التالية،

(١) الفتوحات، ١، ص٧٣٥؛ ٣، ص١٢٧، ١٥٩، ٢٨٨؛ ٤، ص٣٢٥؛ الفصوص، ١، ص٢٠٢؛ كتاب العبادلة، ص٢٠٠.

(٢) يمكن أن نعد مقال: نظير العظمة Some notes on the impact of the story of the Mi'raj on Sufi Litterature والمنشور في مجلة: The Muslim World، مجلد ٦٣، إبريل ١٩٧٣، ص٩٣- ١٠٤، بداية لدراسة مفهوم «المعراج» في أدبيات التصوف. وهناك دراسة أخرى لقاسم السامرائي عن «المعراج في كتابات الصوفية» بغداد ١٩٦٨. وإذا كنا نفضل هنا استخدام كلمة «معراج» صورة تعبيرية للسير والسلوك الروحانيين، فلما تتميز به هذه الكلمة من وضوح ومن خصائص معينة يتألف منها مفهومها ومعناها، وأيضًا لانتسابها للنبي ﷺ انتسابا صريحا ومباشرا. ولكن ينبغي =

وهو يستخدم المعراج صورة رمزية للسلوك ينتهي -أخيرا- بتحقيق الولاية.

وسوف نهتدي في بحثنا هنا برسالة الأنوار التي ألفها الشيخ الأكبر بمدينة «قونية» سنة ٦٠٢هـ، في بداية إقامته ببلاد المشرق، وكان عمره آنذاك اثنتين وأربعين سنة قمرية[١]. وهذه الرسالة توجد منها طبعات ثلاث على الأقل، مليئة -كلها- بالأخطاء والغلط الكثير[٢]. ولذا فضلنا أن نعتمد في تحليلنا مضمون هذه الرسالة على مخطوط من أقدم مخطوطات هذا النص، يتمتع بحالة ممتازة، وبتوثيق خاص تبرزه شهادة إقراء مدونة في آخر المخطوط، تقول إنه مقروء على القونوي[٣].

=أن نشير إلى أن كتابات ابن عربي في هذا المقام- وكما يوحي به تصنيف الفتوحات في أقسام ستة - قد تسمح بصور تعبيرية أخرى تعتمد على التمييز بين الدرجات المعروفة في التصوف، مثل الأحوال والمقامات والمنازل... إلخ.

(١) مكان وتاريخ التدوين مثبتان في واحد من المخطوطات التي ذكرها عثمان يحيى في كتابه عن مصنفات ابن عربي، ج١، ص١٦٢، وأيضًا رقم ٣٣ من الفهرس العام (مخطوط شهيد على ١٣٤٤). أما صحة نسبة الرسالة لابن عربي فيؤكدها ابن عربي نفسه، حيث عدّها ضمن مؤلفاته التي أحصاها في كتابيه: الفهرس، والإجازة، إضافة إلى أن أسلوب وأفكار الرسالة يُذكران بأسلوب وأفكار ابن عربي في مؤلفاته الأخرى.

(٢) الطبعات الثلاث هي طبعات دمشق ١٣٢٩هـ (بشرح منسوب إلى عبد الكريم الجيلي)؛ القاهرة ١٣٢٢هـ، حيدر أباد ١٩٤٨.

(٣) وهذا المخطوط هو مخطوط بايزيد ١٦٨٦ (صنُف سنة ٦٦٧هـ)، ورقة ٢١ ب- ٢٦. وربما نرجع في بعض الأحيان إلى مخطوط متأخر نسبيا: (يحيى أفندي ٢٤١٥، ورقة ٨٦ب - ٩٠ب، كتب سنة ١٢٩٣هـ) يتميز بتشكيل معظم فقراته. وقد ترجم هذا المخطوط إلى اللغات الغربية مرتين: تُرجم إلى الإسبانية بقلم أسين بلاسيوس El islam Cristianizado (مدريد ١٩٣١، ص٤٣٣- ٤٤٩)، ثم نقلت هذه =

ولرسالة الأنوار هذه عنوان فرعي، هو «فيما يُمنح صاحب الخلوة من الأسرار»، وهذا العنوان قد يُوحي بأن الرسالة تتعلق بموضوع «الخلوة»، هذا الموضوع الذي خصص له ابن عربي البابين، الثامن والسبعين والتاسع والسبعين من الفتوحات، وأفرد له كُتّيبا مستقلا بعنوان كتاب الخلوة (أو كتاب الخلوة المطلقة)، صنّفه بعد تصنيف رسالة الأنوار، لأنه يحيل فيه على هذه الرسالة، وإن كان يخلط بين هذين المصنفين في بعض الأحيان[1]. ومع أن ممارسة العزلة والخلوة ترد في بداية هذه الرسالة

=الترجمة إلى ترجمة فرنسية (L'islam Christianisé، باريس، ١٩٨٢، ص٣٢١-٣٣٣) خلت من التعليقات، ووقع فيها حذف كثير. ثم ترجمها إلى الإنجليزية:. R. TERRI HARRIS بعنوان Journey of the Lord of Power، نيويورك ١٩٨١، وهذه الترجمة تحتاج إلى المزيد من الدقة والضبط. (راجع ما كتبناه عن هذه الترجمة في Bulletin Critique des Annales islamologiques)، مجلد ٢١، سنة ١٩٨٥، ص ٢٧٨- ٢٨٢). وهناك شرح منسوب للجيلي على هذه الرسالة (ط. دمشق ١٣٢٩ هـ)، بعنوان «الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار»، ونحن نشك في صحة نسبة هذا الشرح إلى عبد الكريم الجيلي، وإن كنا نؤكد على أنه شرح معمق، وجدير بأن يُرجع إليه. وسوف نستضيء من جانبنا بهذا الشرح في الصفحات القادمة - وبصفة مؤقتة- طلبا للسهولة والتيسير.

(١) هذان البابان من أبواب الفتوحات (في معرفة الخلوة، وفي معرفة ترك الخلوة) ترجمهما: ميشيل فالسان، إلى الفرنسية، في حولية Etudes Traditionnelles، العدد ٤١٢ - ٤١٣، مارس - يونيو ١٩٦٩، ص٧٧- ٨٦. وفي هذين البابين يركز ابن عربي على مبادئ الخلوة ومعناها من الناحية الميتافيزيقية، ولا يعرض لبيان قواعدها العملية وآثارها الروحية إلَّا في إشارات مقتضبة، أما الكتاب الذي يعرض للجانب العملي للخلوة، فإنه يوجد في ذات المجموعة (بايزيد، ١٦٨٦، لوحة ٦ب- ١١) التي يوجد فيها مخطوط رسالة الأنوار، الذي نعتمد عليه في كتابة هذا الفصل. وقد أشار

كشرط أوليّ لإفاضة الأنوار على صاحب الخلوة، فإن الغرض الأصلي من الرسالة – حسبما ينص ابن عربي– إنما هو بيان «كيفية السلوك إلى رب العزة تعالى»، أي الصعود – بالروح – من سماء إلى سماء، على قدم النبي ﷺ، في معراجه الذي يجب أن يترسمه السالك في سفره هذا؛ فهذا الصعود– نحو الله تعالى– هو في المقام الأول نوع تَشبُّه أو اقتداء به ﷺ(١).

ورسالة الأنوار التي نورد بعضا من فقراتها في الصفحات التالية، ليست هي النص الوحيد من نصوص ابن عربي الذي يعالج موضوع «معراج الأولياء» في إيجاز بليغ؛ فهناك نصوص أخرى تحدثت عن الموضوع ذاته ولكن بصور تعبيرية متباينة، منها الباب ١٦٧ من أبواب الفتوحات (بأسلوب مجازي)، والباب ٣٦٧ من الفتوحات أيضًا (بأسلوب يميل– كثيرا– إلى أسلوب أدب السيرة الذاتية)، ومنها كتاب الإسرا، وكل هذه النصوص عالجت موضوع معراج الأولياء بصور مختلفة ومن زوايا متباينة. وسنرجع إلى هذه النصوص كلما اقتضى الأمر ذلك، لنوضح ما

المؤلف في نهاية مخطوط كتاب الخلوة (لوحة ١٠ب) إلى رسالة الأنوار هذه بقوله: «وقد ذكرنا ترتيب الفتح في رسالة الأنوار». هذا وقد ألف ابن عربي كتاب الخلوة استجابة لطلب أبي العباس التوزري. (الفتوحات، ١، ص٣٩٢؛ انظر أيضًا ص ١٦٦ الهامش ١ من الفصل السابق).

(١) فيما يتعلق بالمصادر الخاصة بمعراج النبي ﷺ انظر مقالة: J. HOROVITZ في دائرة المعارف الإسلامية، ط. الأولى مادة معراج. وتعد رواية ابن عباس – وهي أكثر الروايات انتشارا – من مصادر هذا الموضوع، وهي موجودة في مصادر كثيرة من كتب الحديث. ويتميز كتاب «المعراج» للقشيري (القاهرة ١٩٥٤) باشتماله على كل الروايات الواردة في هذا الموضوع والمتداولة في القرن الخامس الهجري.

قد يكون غامضا أو ملغزا من عبارات رسالة الأنوار التي نستند إليها في هذا الفصل، وسنسلك في نهجنا أيضًا النهج ذاته في الشرح المنسوب إلى الجيلي، والذي يعتمد فيه الشارح أساسا على أقوال ابن عربي نفسه. ولا شك في أن هذا الشرح سوف يساعدنا كثيرا في توضيح طائفة من الأفكار الجديرة بالحسبان في هذا الموضوع.

ولأن الشخص الذي يحادثه ابن عربي في مقدمة رسالة الأنوار ليس شخصا شاديا أو مبتدئا في طريق القوم، فإن هذه الرسالة لا تتوقف عند بيان مقدمات الطريق وبداياته، كما تفعل الكتَيِّبات والرسائل الصوفية التي عرضت لهذه الأمور بصورة مفصلة، وكما يفعل ابن عربي نفسه، وهو يتحدث عن بدايات الطريق في مواضع أخرى من مصنفاته؛ فهذا المخاطب المجهول في رسالة الأنوار، كان قد قطع هذه المقدمات، ووصل بالفعل - بالتزام قواعد سلوكية محددة - إلى نقطة مركزية تؤهلة للانطلاق في معراج روحاني بعد ذلك.

وتطالعنا في مفتتح هذه الرسالة مقدمة تقليدية، تتلوها بعد ذلك فقرات تُذكّر - في إيجاز- بالشروط والواجبات التي لا مفر لمن يطمح إلى السلوك في هذا الطريق المحفوف بالمخاطر والمهالك:

«أجبتُ سؤال، أيها الوليّ الكريم والصفّي الحميم، في كيفية السلوك[١]

---

(١) يميز ابن عربي في الفتوحات (٢، ص٣٨٠- ٣٨٢) بين أربعة نماذج من السالكين، السالك: بربه؛ بنفسه؛ بالمجموع؛ سالك لا سالك. كما يميز بين خمسة أنواع من السلوك؛ منه إليه (من تجل إلى تجل)؛ منه إليه فيه (من اسم إلى اسم في اسم)؛ منه لا فيه ولا إليه- إليه لا منه ولا فيه (الفرار إليه من الكون في الكون، كفرار موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ)، =

إلى رب العزة تعالى، والوصول إلى حضرته، والرجوع[١] به، من عنده، إلى خلقه من غير مفارقة؛ فإنه ما ثَم في الوجود إلَّا الله تعالى وصفاته وأفعاله، فكلٌّ هو، وبه، ومنه، وإليه. ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فبقاؤه بحفظه، ونظره إليه، غير أنه من اشتد ظهوره في نوره بحيث تضعف الإدراكات عنه فيسمَّى ذلك الظهور حجابا».

ونلفت الانتباه هنا بدءًا إلى التركيز الذي صيغت فيه هذه السطور القليلة، والمفاهيم الأساسية التي تثيرها هذه السطور في اختصار شديد: فها هنا أولا -ومنذ البداية- مفهوم «وحدة الوجود»، يتلوه بعد ذلك مفهوم آخر، هو الخفاء من شدة الظهور، أي أن الله تعالى لما كان ظاهرا، شديد الظهور، عجزت الإبصار عن إدراكه، فالاختفاء أو الاحتجاب هو من شدة الظهور، وهذه الفكرة من الأفكار التي تردد بشكل ثابت ومطرد في تصوف الأكبر[٢]. ثم سرعان ما يطالعنا المفهوم الثالث وهو رجوع الولي، أي

=لا منه ولا فيه ولا إليه (مثل الزاهد).

(١) نحيل في موضوع «الرجوع إلى الخلق»، الذي سنتحدث عنه مرة أخرى، وكما فعلنا سابقا، إلى: الباب ٤٥ من الفتوحات (١، ص٢٥٠- ٢٥٣)؛ رسالة في الولاية، ص٢٥، ٢٧؛ كتاب على حامد عبد القادر: The Life, Personnality and Writings of AL-Junayd لندن ١٩٦٢ (ص٥٣، ٥٤ من النص العربي).

(٢) انظر الفتوحات، ٤، ص٦٧، وانظر فيما يتعلق «بالحجاب» أو الاحتجاب من شدة الظهور: الفصوص، ١، ص٥٤، ٥٥؛ الفتوحات، ٤، ص٣٩، ٧٢. هذا ونجد في كلام ابن عربي إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣]، كما نجد فيه إشارة إلى الحديث الشريف: «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»، مسلم، كتاب الإيمان باب ٧٩. انظر أيضًا شرح الغزالي لحديث «إن لله سبعين ألف حجاب من نور =

أن الولي الكامل لابد له من الرجوع إلى الخلق، بحيث يواصل معراجه بالنزول بعد ذلك. وهذا المفهوم سوف يعرض له ابن عربي مرة أخرى في نهاية رسالته هذه.

«فأول ما أبَيِّنه لك، وفقك الله، كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه والجلوس في بساط مشاهدته وما يقوله لك، ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به وإليه، والاستهلاك فيه؛ وهو مقام دون الرجوع.

«فاعلم، أيها الأخ الكريم، أن الطرق شتى وطرق الحق مفردة، والسالكون طريق الحق أفراد. ومع أن طريق الحق واحدة فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه، من اعتدال المزاج وانحرافه، وملازمة الباعث ومعيته، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همتها وميلها وصحة توجهه وسقمه [...].

«فأول ما يتعين علينا أن نبين لك معرفة المواطن: كم هي؟ وما يقتضي ما أريد منها هنا». هذه المواطن الكثيرة، بل البالغة الكثرة، يرجع بها ابن عربي إلى مواطن ستة: الأول، موطن ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، في شارة إلى الميثاق الأول الذي أخذه الله على الخلق، وبه عرفوه واعترفوا بربوبيته[١]. والثاني، موطن الدنيا، والثالث، موطن البرزخ، وهو الموطن

=وظلمة..» في كتاب مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة ١٩٦٤، ص ٨٤ وما بعدها.

(١) فيما يتعلق بالميثاق انظر الفتوحات، ٢، ص٢٤٧؛ ٣، ص٤٦٥، (حيث يقول ابن عربي: إنه تعالى لو تجلى لخلقه يوم القيامة «في الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ما أنكره أحد»؛ ٤، ص٥٨، ٣٤٩.

(الذي نصير إليه بعد الموت الأصغر والأكبر). ومن صفات البرزخ. فيما يقوله في غير هذا الموضع، أنه «لا موجود ولا معدوم، ولا منفي ولا مثبت»، وأنه «ليس إلَّا الخيال». والبرزخ أو الخيال - فيما يقول الشيخ - يحيط بكل شيء وبما ليس بشيء، ويتصور العدم ويتصور اجتماع النقائض والأضداد، كأن يتصور موجودا واحدا ممكنا مستحيلا معا، في وقت واحد ومن جهة واحدة، أو يتصور شيئا واحدا مدورا مربعا. وبواسطة الخيال يرى النائم الأعراض العارية عن الصور، صورا قائمة بأنفسها، وأجسادا تخاطبه ويخاطبها. وبالخيال أيضًا يرى المكاشف في يقظته ما يراه النائم في حال نومه، ولهذا صار ممكنا أن يرى «العلم في صورة لبن، وخمر، ولؤلؤ»، ويرى الإسلام في صورة قبة وعمد، والقرآن في صورة سمن أو عسل، ويرى الحق في صورة إنسان[1]. ويقصد ابن عربي من الموت الأصغر، الموت الاختياري، ومن الموت الأكبر، الموت العام المشترك بين الكائنات جميعا[2]. والرابع «موطن الحشر بأرض الساهرة» (في إشارة منه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ﴿١٤﴾﴾ [النازعات: ١٤] وهو موطن يُحشر فيه الناس يوم القيامة[3]. والخامس «موطن الجنة والنار»[4]. أما الموطن

(١) راجع في معنى البرزخ، الفتوحات، ١، ص٣٠٤، ٣٠٧.

(٢) عرض ابن عربي للفروق بين الصور الأربع للموت الاختياري في الفتوحات، ٢، ص١٨٧.

(٣) انظر الفتوحات، ١، ص٣٠٧، ٣١٧.

(٤) انظر أوصاف الجنة في الفتوحات، ١، ص٣١٧- ٣٢٢؛ وأوصاف النار في الفتوحات أيضًا، ١، ص٢٩٧- ٣٠٤.

السادس والأخير فهو «موطن كثيب الرؤية» في إشارة أيضًا لقوله تعالى ﴿وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ﴿١٤﴾﴾ [المزمل: ١٤]، والكثيب «مرتفَع من المسلك الأبيض يجتمع عليه الناس يوم القيامة عند رؤية الله تعالى»[١]. وابن عربي، وهو يذكر هذه الأحوال الستة للوجود -في كل أبعاده- ينبهنا إلى طبيعة السفر في هذه المواطن، فيقول:

«فالواجب على كل عاقل أن يعلم أن السفر مبني على المشقة وشظف العيش، والمحن والبلايا، وركوب الأخطار والأهوال العظام، فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة، فإن المياه [التي يمر بها السالك] مختلفة الطعم، والأهوية مختلفة التصريف، وأهل كل منهلة يخالف طبع أهل المنهلة الأخرى وما أوردناه ردا على أهل النعيم... والمكبين على جمع حطامها... إنما أوردناه لمن استعجل لذة المشاهدة[٢] في غير موطنها الثابت». وفي هذا النص يُكَنِّى ابن عربي بالمياه المختلفة الطعم عن العلوم الروحانية، وبالأهوية (جمع هواء) عن النفحات الإلهية. أما الاختلاف في

(١) الفتوحات، ١، ص٣٢٠؛ ٣، ص٤٦٥؛ ٤، ص١٥؛ كتاب التراجم، حيدر آباد ١٩٤٨، ص٢٧. ويوجد الكثيب في جنة عدن في وسط الجنة.

(٢) تختلف «المشاهدة» عن «الرؤية» اختلافا بيّنا: فالرؤية «لا يتقدمها علم بالمرئي، والشهود يتقدمه علم بالمشهود وهو المسمَّى بالعقائد (جمع عقيدة، مأخوذ من العقد بمعنى الحصر والتقييد في الاعتقاد)، ولهذا يقع الإقرار والإنكار في الشهود (أي بحسب مطابقة المشاهدة لما علمناه عليه من قبل أو مخالفته إياه). ولا يكون في الرؤية إلَّا الإقرار، ليس فيها إنكار.... فكل مشاهدة رؤية، وما كل رؤية مشاهدة». (الفتوحات، ٢، ص٥٦٧)، انظر أيضا ص٤٩٤ - ٤٩٦ م الجزء نفسه؛ اصطلاحات الصوفية، رقم ٦٠، ١٨٨.

تصاريف الأهوية، وكذلك الاختلاف في طبائع أهل المناهل في طريق السلوك، فمرده إلى طبيعة السفر الروحاني، إذ هو في حقيقة الأمر سفر من اسم إلى اسم إلهي آخر، وفي كل مرحلة من مراحل هذا السفر لابد للسالك من السلوك طبقا لمقتضى الاسم الإلهي الذي يتقيد به ويخضع لسلطانه وآثاره. أما موطن الدنيا، وهو الموطن الثاني، فهو موطن المكابدة والمجاهدة، وهو أشبه ما يكون بسجن يحبس الله فيه المخلوقات إلى حين معلوم:

«وتعلق الهمة والذكر في استجلابه وتجليه سوء أدب في حقه، وفاته أمر كبير [...] فما حصل لك من العلم به منه في مجاهدتك، وتهيئك في الزمان الأول، ثم أشهدت في الزمان الثاني فإنما تشهد منه صورة علمك المقررة في الزمان الأول. فما زدت سوى انتقالك من علم إلى عين، والصورة واحدة. فقد حصّلت ما كان ينبغي لك أن تؤخره لموطنه، وهو: الدار الآخرة التي لا عمل فيها [...] فإن اللطيفة الإنسانية تُحشر على صورة علمها، والأجسام تُنشر على صور أعمالها من الحسن والقبح. وهكذا إلى آخر نفس. فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاء، حينئذ تجني ثمرة غرسك».

هذه الفقرة صريحة في أن غاية السالك المخلص لا ينبغي أن تنحصر في «الفتح» أو في رؤية الله تعالى؛ فهذان الأمران يُمنحان للسالك –لو صحّ له السلوك– تفضلا وعطاء زائدا لا مستحقًا، والأوجب في طريق السلوك أن ينقطع السالك في المقام الأول –وهو في هذه الحياة–

لتحصيل المعارف القلبية وعلوم الإلهام. وبدهي أن المراد من «تحصيل هذه العلوم» ليس هو مجرد المعرفة النظرية القائمة على التعلم والتذكر. ويبين ابن عربي في كتابه الفصوص، وجه الأولوية في تحصيل هذه العلوم على غيرها من السلوكيات الأخرى، فيقول: «مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة»[١].

ونلاحظ أن الشيخ الأكبر - في نهاية مقدمة رسالة الأنوار - يتوقف قليلا عند بعض القواعد العملية التي يجب على طالب الخلوة أن يُلزم نفسه بها. لكن طريقته في عرض هذه القواعد، وأسلوبه في ذكر الكرامات والخوارق التي يُمنحها صاحب الخلوة، كل ذلك لا يدع مجالا للشك في أن الشيخ الأكبر لم يكن يخاطب في رسالته هذه إلَّا نخبة متميزة من أهل السلوك ترنو إلى مستوى روحي خاص:

«فلابد لك من العزلة عن الناس، وإيثار الخلوة على الملأ[٢]، فإنه على

(١) الفصوص، ١، ص١١٣.

(٢) فيما يتعلق بالخلوة ومعناها انظر مقال هـ لاندولت، في «دائرة المعارف الإسلامية، ط. ٢». وبرغم موقف ابن تيمية من الخلوة (مجموع الرسائل والمسائل، ط. رشيد رضا، ٥، ص٨٥) وعَدِّه إياها بدعة يُلام عليها صاحبها، فإن الخلوة -المستندة في أصلها إلى فعل النبي ﷺ قبل نزول الوحي - هي سلوك قديم معروف في التصوف الإسلامي. انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو سعيد الخراز، كتاب الحقائق، ذكره نويّة في: .Exégése Coranique. ص٣٠٣، المحاسبي، كتاب الخلوة، نشره عبده خليفة في مجلة المشرق، ١٩٥٥، المجلد ٤٩، ص٤٣-٤٩، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، بيروت، ١٩٦٧، ٦ ص ٣٧٦؛ ٩، ص٣٥٦؛ القشيري، الرسالة، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥٠-٥٢، الهُجويري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد قنديل، بيروت =

قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق. فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يفرضه عليك طلبه خاصة، لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك، ثم العلم به، ثم الورع[1]، ثم الزهد[2]، ثم التوكل[3]؛ وفي حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات[4]، هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل، وهي:

=١٩٨٠، ص٢٧٠، ٢٧١، الغزالي، الإحياء، القاهرة بدون تاريخ، ٢، ص٢٢١-٢٤١؛ السُّهروردي، عوارف المعارف (على هامش الإحياء)، ٥، ص١٢١-١٣١، حيث يُفرد السُّهروردي الأبواب: ٢٦، ٢٧، ٢٨، للخلوة الأربعينية، أي: خلوة ٤٠ يوما.

(١) عالج ابن عربي مفهوم «الورع» و«ترك الورع» في البابين: ٩١، ٩٢ من الفتوحات (٢، ص١٧٥، ١٧٦). ويأتي حال ترك الورع عند العارف من ملاحظة أن عيني العارف- فيما يقول ابن عربي- لا تقع على الأشياء، وإنما تقع على وجه الحق في الأشياء، لأن العارف لما كان غير قادر على أن يدفع التجلي عن نفسه، فإنه لا يقدر -ترتبا على ذلك- أن يدرك العلامات التي تُحدد له ترك ما يُتورع عنه. والورع يكون من الشبهات، وهي التي تقع بين الحل والحرمة، والورع يتركها ترجيحا لجانب الحرمة، أما ترك ما لا يُشتبه فيه، وهو الحلال، فلا يسمى ورع، وفيه تفصيل بين الحلال الفاضل الذي يمكن تركه والحلال الضروري الذي لا يمكن تركه، فالترك «في الحلال الفاضل زهد، وأما غير الفاضل، وهو الذي تدعو إليه الحاجة، فالزهد فيه معصية».

(٢) انظر في موضوع الزهد: الفتوحات، ٢، ص١٧٧.

(٣) التوكل هو: «اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم، التي من شأن النفوس أن تركن إليها». (الفتوحات، ٢، ص١٩٩- ٢٠٢).

(٤) انظر الفتوحات، ٢ ص٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٥؛ ٤، ص٦٥. هذا، وتنقسم الكرامات إلى كرامات حسية، وكرامات معنوية. والنوع الثاني منها يرجع في حقيقته إلى قوة في العلم، وزيادة في المعرفة. أما النوع الأول فيرجع إلى خرق العوائد، وهذا النوع يدخله المكر الإلهي الخفي، اختبارا وامتحانا للعبد الذي سيسأل عن سلوكه وتصرفه في هذا =

طي الأرض، والمشي على الماء، واختراق الهواء، والأكل من الكون [دون بذل مجهود]. وهو [التوكل] الحقيقة في هذا الباب. ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات، والتنزلات [الإلهية]، إلى [أن يأتيك] الموت. فالله الله لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم: فإن كان وهمك حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلَّا على يَدَيْ شيخ مميّز عارف، وإن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تتردد».

وهذه الخلوة، في بعدها العملي، الذي بدت فيه في هذا النص، وكمنهج يُعد السالك للعروج نحو الله تعالى، يكتمل لها بُعدها الثاني في نص آخر من الباب الثامن والسبعين من أبواب الفتوحات، وفيه يناقش ابن عربي الخلوة في بُعدها الميتافيزيقي، مبينا أن أصلها من الخلاء الذي وُجد فيه هذا العالم، وهو العماء المذكور في حديث «أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخَلَق عرشه على الماء»[1]. مما يعني أن الفكرة الأساس هنا هي فكرة «ما قبل الخلق»، وهي ذات الفكرة التي تشير إليها مقدمة شرح رسالة الأنوار، وفيها يماثل المؤلف أطوار السفر بتبدل الأثواب وتغييرها ثوبا بعد آخر. بحيث يتناسب كل طور مع درجة من درجات الظهور الكلي. يقول شارح رسالة الأنوار فيما يتعلق بكلمة «تنزلات»: «واعلم أن السالك إذا تجرد

=العطاء. وتعني حقيقة «خرق العوائد» – حسبما يدل عليه المعنى الحرفي لهذا اللفظ – عدم اطراد العادات وتتابعها، بتأييد من «الحق» من اسمه: البر، ويتم ذلك في إطار من الحفظ التام لآداب الشريعة والإتيان بمكارم الأخلاق.

(١) الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ١٢؛ وابن حنبل، المسند، ٤، ص١١، ١٢.

عن هيكله وانسلخ منه وارتقى عن التقيد بالطبع بالرياضات والخلوات وداوم الذكر والحضور والمراقبة وأخذت لطيفته في المعراج في العروج الروحاني، فعند اختراقه السماوات والأفلاك وتجاوزه مقامات الأرواح ومراتب الأسماء ينزل إليه الحق ا في كل منزل من هذه المنازل فيلاقيه فيه ويهبه ما شاء، وهذا هو المسمَّى بالمنازلة»[١].

ويواصل ابن عربي حديثه في رسالة الأنوار، فيقول:

«وعليك بالرياضة قبل الخلوة، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق، وترك الرعونة، وتحمل الأذى، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجيء منه رجل أبدا، إلَّا في حكم النادر». ولا يفوتنا هنا أن نذكر -على سبيل الاستطراد- أن ابن عربي هو نفسه حالة من هذه الحالات التي يصفها بالندرة والاستثناء[٢].

ويبين ابن عربي أن السالك - في خلوته- إذا أنهى فترة صيامه، عليه أن يلتزم بنظام خاص في غذائه، فعليه أن يحذر «من الشبع ومن الجوع المفرط». «فإن المزاج إذا أفرط فيه اليُبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل». هذا والقدرة على لتمييز والتفرقة بين واردات الأرواح أمر لا مفر منه لطالب الخلوة: «وتُفرّق بين الواردات الروحانية الملكية، والواردات الروحانية النارية الشيطانية، مما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد، وذلك أن الوارد إذا كان ملكيا فإنما يعقبه برد ولذة، لا تجد ألما، ولا تتغير لك صورة، ويترك علما [جديدا]، وإذا كان شيطانيا فإنه يعقبه تهريس في الأعضاء، وألم، وكرب، وحيرة، ويترك تخبيطا، فتحفظ، ولا تزال ذاكرا

---

(١) انظر فيما يتعلق بكلمة: «منازلات» عند ابن عربي: الفتوحات، ٣، ص٥٢٣. وما بعدها.

(٢) الفتوحات، ١، ص٦١٦.

حتى يفرغ الله عن قلبك، وهو المطلوب»[١].

وكذلك يجب على السالك أن يحذر من الوقوع في شَرَك التجليات:

«فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]؛ فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك، ويقول لك: أنا الله، فقل: سبحان الله[٢]، أنت بالله، واحفظ صورة ما رأيت، والْهَ عنها واشتغل بالذكر دائما، هذا عقد واحد. والعقد الثاني: ألا تطلب منه في خلوتك سواه، ولا تُعلق الهمة بغيره، ولو عُرض عليك كل ما في الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده، وصمم على طلبك، فإنه يبتليك، ومهما وقفت

(١) التمييز بين الواردات أو الخواطر من الأمور المعروفة في التصوف الإسلامي منذ أقدم عصوره. انظر، رسائل الجنيد تحقيق على حامد عبد القادر، القاهرة ١٩٨٨، ص١٦ (رسالة أدب المفتقر إلى الله)، القشيري، الرسالة، القاهرة ١٩٥٧، ص٤٣؛ السُّهروردي، عوارف المعارف، ص٢٢١، الباب ٥٧، انظر أيضًا ابن عربي، الفتوحات، ١، ص٢٨١- ٢٨٤؛ ٢، ص٧٧، ٧٨ (السؤال الخامس والخمسون من أسئلة الحكيم الترمذي)، ص٥٦٣-٥٦٦. ويميز ابن عربي عادة - مثل ما يميز سابقوه من شيوخ التصوف- بين أربعة أنواع من الواردات: الرباني والملكي والنفسي والشيطاني. ونتوقف هنا عند مثل يضربه ابن عربي لإلقاء الشياطين وإيحائهم الخواطر المهلكة في قلوب بني آدم تحت ستار الواردات المحمودة، هذا المثل هو: الشيعة، وبخاصة: الإمامية منهم، فهؤلاء - فيما يقول ابن عربي- دخلت عليهم شياطين الجن «بحب أهل البيت، واستفراغ الحب فيهم»، وهذا الحب - فيما يؤكد الشيخ الأكبر- أصل صحيح، لكنه أدى إلى نتائج سيئة تمثلت في بغض الشيعة للصحابة وسبهم؛ «حيث لم يقدموهم، وتخيلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية، فكان منهم ما قد عُرف واستفاض». ولسنا ندري كيف يمكن وصف ابن عربي - بعد ذلك- بأنه شيعي القلب، أو شيعي متستر، اللهم إلَّا إذا كان هذا ضربا من المعاندة وركوب الرأس.

(٢) الهامش غير متاح لغياب نص الجيلي.

مع ذلك فاتك، وإذا حصلته لم يفتك شيء».

وتواجه السالك، منذ بداية هذا السفر الغارق في صمت العزلة، ابتلاءات يراها ويُمتحن بها. وأول هذه الابتلاءات:

«كشفك عالَم الحس الغائب عنك، فلا تحجبك الجدران ولا الظلمات عما يفعله الخلق، إلَّا أنه يجب عليك التحفظ أن تكشف سر أحد إذا أطلعت الله عليه، فإن بُحت به وقلت: هذا زان وهذا شارب وهذا يغتاب، فاتهم نفسك؛ فإنّ الشيطان قد دخل عليك، فتحقق بالاسم الإلهي: السّتار». وكذلك لابد للسالك من القدرة على التفرقة بين النوع السابق من الكشف (الحسي)، وبين الخيالات والهلوسات، وعلامة ذلك أن الكشف الحسي يختفي إذا أغمض السالك عينيه، فإن بقى الكشف مع تغميض العينين فهو من الخيال، وليس كشفا حقيقيا.

ومما نعرفه في قصة الإسراء والمعراج أن النبي ﷺ حينما أتى بإناءين، في أحدهما لبن، وفي الآخر خمر، أخذ اللبن وشربه[١]. وكذلك هاهنا تُقدَّم للسالك أشربة مختلفة: «وإن سيقت لك مشروبات فاشرب الماء منها، وإن لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن، وإن جمعت بينهما فحسن، وكذلك العسل. وتحفّظ من شرب الخمر إلَّا أن يكون ممزوجا بماء المطر». ويحدثنا ابن عربي، في موضع آخر[٢]، أنه أفرد مسألة الأشربة الرمزية المرتبطة بأنهار الجنة الأربعة (انظر الآية: ١٥ من سورة محمد) بجزء خاص، غير أن هذا

(١) البخاري، كتاب الأنبياء، باب ٢٤، ٤٨، وغيرهما؛ ابن هشام، السيرة، القاهرة ١٩٥٥، ١، ص ٣٩٧، ٣٩٨. انظر أيضًا، الفتوحات، ٣، ص٣٤١.

(٢) الفتوحات، ٣، ص٣٤٦.

الجزء من مؤلفات ابن عربي لا يزال مفقودا إلى يومنا هذا. لكنه يقول في كتاب «الإسرا...»[١]، وهو يصف مراحل معراجه الروحي «... وأتيت بالخمر واللبن، فشربت ميراث تمام اللبن، وتركت الخمر حذار أن أكشف السر بالسكر، فيَضل من يقفو أثر ويعمي». وليس العسل بأقل خطرا من الخمر، لما قد يؤدي إليه من تخلي الناس عن الشريعة، وذلك «لسر خفيٍّ في النحل». أما اللبن فإنه يرمز - كما يشير الحديث-[٢] إلى العلم وإلى الفطرة أيضًا. وبرغم أن العسل ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، فإن «سر النحل» الذي قد يدفع شارب العسل إلى التخلي عن الشريعة، يكمن في قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [النحل: ٦٨]؛ وخلاصة الرمز هنا أن الفعل ﴿أَوۡحَىٰ﴾ لفظ مشترك بين الوحي إلى النحل، وبين الوحي النبوي، وفيه إشارة إلى إمكان الوحي المباشر من الله تعالى إلى مخلوقاته، خارج إطار الشرائع المنزلة على الأنبياء. فإذا حدث ذلك وقع الناس في سكر روحاني، وثمتئذ لا تستقيم لهم رسالة ولا شريعة. وتتكئ عملية الرمز هنا على بُعد رمزي آخر في الحديث النبوي الذي يقرر إمكان استخراج الأشربة المسكرة من العسل[٣]. أما الماء فينبغي التمييز فيه بين ماء المطر،

(١) كتاب الإسرا، ص١٠.

(٢) البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي، باب ٦.

(٣) «إن من العسل لخمرا»، أبو داود، كتاب الأشربة. والعسل - فيما يرى الجيلي - رمز العلوم الحكمية التي تغري بالتحلل من قيود الشرائع النبوية. لكن ثمة رمز آخر للعسل، إيجابي، غير كونه شفاء للناس (النحل: ١٦، والبخاري، كتاب الطب، باب ١٤)، يتمثل في كونه رمزا للقرآن الكريم، ومن ثم: للهدى النبوي (سنن الدرامي، كتاب الرؤية، باب ١٣).

أي الماء السماوي الطاهر، وهو هنا رمز الرحمة، وبين ماء الأنهار، أي الماء الملوث[(١)]. ونلفت النظر هنا إلى أننا لو رحنا نفهم من كلام ابن عربي هذا أنه مجرد رموز أو استعارات لغوية تعتمد المجازفة بالتشبيهات البلاغية، فإننا لن نحصل شيئا مما يريده في هذا المقام. وما يهدف إليه ابن عربي، والصوفية بشكل عام، هو أن ها هنا اختبارات حقيقية لا مفر للسالك من مواجهتها، ومن معاناة تجاربها وشدائدها المؤلمة في بعض الأحيان.

وها هنا- في رسالة الأنوار - نقطة فاصلة تنتهي عندها الاختبارات العامة المشتركة بين السالكين، لتبدأ بعدها اختبارات أخرى أشد قوة وأكثر خفاء.

«ثم إن الله تعالى يعرض عليك مراتب المملكة ابتلاء، فإن رتب لك العرض، فإنك ستكشف أولا أسرار الأحجار المعدنية وغيرها، وتعرف سر كل حجر وخاصيته في المضار والمنافع، فإن تعشقت به أبقيت معه وطُردت، ثم سُلب عنك حفظه فخسرت، وإن استغنيت عنه واشتغلت بالذكر ولجأت إلى جناب المذكور، رُفع عنك ذلك النمط، وكُشف لك عن عالم النباتات، ونادتك كل عُشبة بما تحمله من خواص المضار والمنافع»[(٢)]. والشيء نفسه يحدث فيما يتعلق بعالم الحيوان. «وكل عالم

---

(١) وهنا يحذر الجيلي - بشكل خاص- من المال الملوث حيث يَعُدّه رمزا للعلوم العقلية أو الفكرية، وهذا الماء شديد الخطر والضرر، إذا خُلط بالخمر (التي هي رمز علم الأحوال، وهو علم غير منضبط).

(٢) مذهب ابن عربي أنه ليس ثمة شيء غير حي: «فإن المسمى بالجماد والنبات، عندنا لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف «(الفتوحات، ١، ص١٤٧). ويستند ابن عربي في مذهبه هذا إلى دلالات قرآنية كثيرة، منها - على وجه الخصوص- الآيات الكريمة: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[الرعد: ١٣]، ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[الإسرار: ٤٤]،=

يعرّفك بتسبيحه وتمجيده». وهنا يحيل ابن عربي - في إشارة واضحة- إلى تجارب شخصية مرّ بها وعايشها بنفسه، منها قوله: «فقد سمعنا الأحجار تذكر الله... فكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم»[(١)]، وقوله: «وقد سمعنا بحمد الله في بدء أمرنا تسبيح حجر ونطقه بذكر الله»[(٢)]. وبرغم ما يُفتح به على السالك من كشف في هذه المرحلة، فإن ابن عربي يحذره - في ذكاء حصيف- من ضلالات القوة المخيلة: «فإن رأيت هؤلاء العوالم مشتغلين بذلك الذكر الذي أنت عليه، فكشفك خيالي لا حقيقي، وإنما ذلك حالك، أقيم لك في الموجودات. وإذا شهدت في هؤلاء تنوعات أذكارهم فهو الكشف الصحيح». وكل ما يقطعه السالك حتى الآن - من مراحل سفره- في العالم الأرضي بممالكه الأربعة (المعدن، النبات، الحيوان، الإنسان- ممثَّلا في السالك نفسه-) إنما يمثل المرحلة الأولى من مراحل الانسلاخ المتتابع للسالك من النشْآت البدنية، التي ألمعنا إليها من قبل، وحسبما يذكر ابن عربي في حديثه عن تجاربه الخاصة في الفتوحات[(٣)]، فإن السالك يترك وراءه العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. ولذا يتوقف ابن عربي عند هذه النقطة من رسالة

= ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥۗ﴾ [النور: ٤١]، ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ [الحديد: ١]، ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ [الحشر: ٢٤]، ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١]. وكذلك يستند ابن عربي في فكرته هذه إلى تجارب شخصية، نشير إليها بعد قليل.

(١) الفتوحات، ١، ص١٤٧.

(٢) الفتوات، ١، ص٣٨٢.

(٣) الفتوحات، ٣، ص٣٤٥.

الأنوار ليبين للسالك أن المعراج - في هذه المرحلة- هو معراج التحليل على الترتيب، أي التحلل من أركان النشأة البدنية على الترتيب المحدَّد، الذي هو ترتيب درجات الوجود الكلي. وأول ما يتحلل من هذه الأركان، الأغطية أو الحجب العنصرية، التي ترمز إلى كل مقومات الطبيعية البشرية، وهذا التحلل موت مبدئي لا مفر منه للحصول في نشأة أخرى، وهو أمر شاق على السالك ومؤلم له «القبض مصاحب لك في هؤلاء العوالم».

وابن عربي، وإن كان لا يحدثنا في رسالة الأنوار عن السماء الدنيا التي يصل إليها السالك في نهاية المرحلة الأولى، إلَّا أنه يحدثنا عن أوصافها في الباب: ٣٧٦ من الفتوحات. فبعد أن يفقد السالك نشأته البدنية، بحيث لا يبقى معه شيء من هذه النشأة، ينفذ إلى السماء الأولى، وفيها يسلم على والده آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويجد نفسه قائما أمامه وعن يمينه في آن واحد. يقول ابن عربي: «فقلت له: هذا أنا. فضحك [آدم]، فقلت له: أنا بين يديك وعن يمينك؟ قال: نعم، هكذا رأيت نفسي بين يدي الحق حين بسط يده [بالميثاق]، فرأيتُني وبَنيّ في اليد، ورأيتني بين يديه. ثم يقول آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فأنا وبنيّ في يمين الحق». وإذا كانت يمين الله تقتضي حصول السعادة لمن يكون فيها، فقد عجب ابن عربي من وجود بني آدم كلهم في السعادة، مع أن الله تعالى فرّق -فيهم- بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال؛ ولذا سأل ابن عربي أباه آدم: «قلت: فإذًا لا نشقي! قال لو دام الغضب لدام الشقاء، فالسعادة دائمة وإن اختلف المسكن، فإن الله جاعل في كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار، فلابد من عمارة الدارين، وقد انتهى الغضب في يوم

العرض الأكبر، وأمر بإقامة الحدود فأقيمت... فإذا انتهت الحدود صار الحكم للرحمة العامة». وها هنا- وفي هذا النص- نضع أيدينا على أصل من أبرز الأصول في تصوف ابن عربي، وهو: القول بفناء النار في الدار الآخرة، لأن القول بالرحمة العامة يستبعد كلية القول بدوام النار أو ابدية العذاب[١]. وما يقوله ابن عربي هنا، هو علم وراثيّ، ورثه من آدم عليه السلام.

وكما قرأنا عن أوصاف السماء الدنيا في معراج السالك، في الباب ٣٦٧ من الفتوحات، كذلك نقرأ شيئا مماثلا -ولكن مع استعمال ضمير الغائب - في الباب ١٦٧ من الكتاب نفسه، حيث يعرض ابن عربي معراج الساكين في أطباق السماوات من خلال صورتين متقابلتين، تمثلهما شخصيتان متباينتان أشد التباين، الأولى، شخصية «التابع»، أي التابع لشريعة النبي، والثانية، شخصية «الفيلسوف»، أو صاحب النظر، الذي يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكري. فهذان الشخصان، إذا خرجا عن حكم الطبيعة العنصرية، وفُتحت لهما أبواب السماء، فإن تابع الرسول يجتمع بالأنبياء ويتحدث إليهم (يجتمع في السماء الدنيا بآدم) ويتلقى منهم العلوم الإلهية تلقيا مباشرا، بينما لا يجتمع صاحب النظر إلَّا بالملك الموكل بالسماء، ولا يأخذ عنه من العلوم إلَّا ما كان خاصا بالتأثيرات البدنية والطبيعية العنصرية وما إليها، فصاحب النظر لا يأخذ من الملك الموكل بفلك القمر (يسميه الجيلي: العقل العاشر - وهي تسمية

(١) الفتوحات، ١، ص٦٥٦؛ ٢، ص٤٠٨؛ ٤، ص٢٤٨؛ الفصوص، ١، ص٩٤ (الأبيات المنظومة).

فلسفية-) إلَّا العلوم الخاصة بعالم الكون والفساد.

وتدل الفقرة التالية من رسالة الأنوار: «ثم بعد هذا يُكشف لك عن عالم سريان الحياة السببية في الأحياء وما تُعطي من الأثر في كل ذات بحسب استعداد الذوات» على وصول السالك إلى السماء الثانية، وهي سماء عطارد (أو سماء الكاتب، في إطلاق أهل المغرب، الذي يفضله ابن عربي). وتشتمل هذه السماء - فيما يقرر الباب ١٦٧ من الفتوحات- على حضرة يكون منها إمداد الخطباء والكُتّاب لا الشعراء. أما مهمة الكاتب، أو الملك الموكل بهذه السماء، فهي بيان صحة رسالة النبي ﷺ ببيان إعجاز القرآن، وفي هذه السماء حضرة يُعلم منها علم السّيمياء القائم «على العمل بالحروف والأسماء» فقط، لا على العمل بالبخور أو الدماء وما إليهما. وفيها -أيضًا- سرّ «كُن». كذلك يجتمع فيها عيسى وابن خالته يحيى عليهما السلام اجتماعا لا افتراق معه، مثلما اجتمعا من قبل في تاريخيهما المقدس، وذلك لما يدل عليه اسم «يحيى» من معنى الحياة، ولما يوصف به عيسى في القرآن الكريم [النساء: ١٧١] بأنه روح، «فكما أن الروح والحياة لا تفترقان، كذلك هذان النبيان، عيسى ويحيى لا يفترقان، لما يحملانه من هذا السر». وفي هذا الباب من الفتوحات، يرد اسم يحيى عليه السلام رمزا للتجلي الإلهي باسم «المحيي»، ولهذا يتأتى له يوم القيامة أن يَذبح الموت، بعد أن يتمثل الموت في صورة كبش[١]. أما عيسى عليه السلام فله إحياء الموتى، وخَلْق هيئة

(١) انظر في تمثيل الموت في صورة كبش يّذبح: البخاري، كتاب التفسير (سورة ١٩)، باب ١؛ مسلم، كتاب الجنة، حديث رقم ٤٠، ٤٣؛ الترمذي كتاب صفة الجنة، باب ٢٠؛ وغير ذلك من كتب السنة.

الطير من الطين [آل عمران: ٤٩]. ولا تُخطئ العين هنا علاقة هذين النبيين الكريمين الواضحة بسريان الحياة السببية في الأحياء.

ثم تطالعنا رسالة الأنوار -بعد ذلك- بسطور غامضة، بل أغمض من ذي قبل، حتى إن الشارح نفسه ليتحير في تفسير بعض عباراتها: «فإن لم تقف مع هذا، رُفع لك عنك، ورُفعت لك اللوائح اللوحية، وخوطِبْتَ بالمخاويف، وتُنُوِّعت عليك الحالات، وأقيم لك دولاب تعاين فيه صور الاستحالات، وكيف يصير اللطيف كثيفا والكثيف لطيفا، والرأس ذنبا والذنب رأسا، وكيف يصير الإنسان حيوانا والحيوان إنسانا، وكيف يصير النبات إنسانا».

ويعترف الشارح بأنه يجعل عبارة «اللوائح اللوحية»، لكننا إذا دققنا النظر في كلمة اللوائح، وجدناها ترتبط في كتابات ابن عربي بمنظومة من مصطلحات فنية ثلاثة تُستعمل في التعبير عن الظواهر والآثار الروحية الناشئة عن طبيعة نورانية، وهذه الظواهر تختلف فيما بينها بالكثافة واللطافة، (مع ملاحظة أن اللوائح تزول سريعا، كالضوء). وهذه الظواهر مذكورة -من قبلُ- في مؤلفات بعض شيوخ التصوف السابقين على ابن عربي، مثل القُشيري[1] الذي يرى أن «اللوائح» قاصرة على أهل البداية. أما عند ابن عربي، فإن اللوائح هي «ما يلوح للبصر - إذا لم يتقيد بالجارحة- من الأنوار الذاتية والسبحات الوجهية، من جهة الإثبات لا من جهة السلب»[2]، وكل لائحة هي ثمرة «السموّ من حال إلى حال، وما يأتي به

(١) القشيري، الرسالة، ص٤٠.

(٢) الفتوحات، ٢، ص٤٩٨، ٤٩٩، انظر اصطلاحات، رقم ٨٧، ٨٨، ٨٩. (أما بقية=

الحال من الواردات الإلهية والمعرفة بالله». وبالجملة، فإن اللوائح نوع من أنواع الإدراك الإدراك الناقص- بل الشديد النقص- للتجليات الإلهية. ولكن ماذا تعني كلمة «اللوحية» التي وردت وصفا للوائح في رسالة الأنوار؟ لاشك في أن هذه الكلمة نسبة إلى «اللوح»، ونحن نعلم أن اللوح المحفوظ تسمية قرآنية، لكنه يرد - في الفكر الفلسفي الإسلامي- رمزا للنفس الكلية، حيث يكتب القلم - الذي هو بدوره رمز للعقل الأول - في هذا اللوح كل ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة، كتابة لا محو فيها. وإذن فها هنا علاقة معقولة - ومقبولة أيضًا- بين اللوح المحفوظ وبين كلِّ من الصيرورة والتغير ومظاهر قوة الإحياء، المنوطة بالسماء الثانية التي يتحدث عنها ابن عربي في هذا النص[1]. ويُؤخذ من تعريف اللوائح، أن السبحات النورانية لا تُدرك بالبصيرة، كما قد يُظن أو يُتوهم، بل تُدرك بالبصر، ولكنه البصر غير المشروط ولا المقيد بالجارحة والجهات المخصوصة؛ وكما أن أجساد الخواص من أهل الله تُبعث يوم القيامة مسبحة ومتغيرة عما كانت عليه في الدنيا، فكذلك عين «العارف» هي «عين مسبحة» غير مقيدة بقيود الأجسام الإنسانية ولا محدودة بحدودها. وإذا كنا قد استرسلنا قليلا

= المصطلحات التي تشترك مع اللوائح في المنظومة الثلاثية، فهي: الطوالع، واللوامع).

(١) ونلاحظ -في عجالة سريعة- أن ابن عربي (الفتوحات، ٣، ص٦١) يفرق بين اللوح، بصيغة المفرد، والألواح بصيغة الجمع: فالألواح رتبتها أقل وأدون من رتبة «اللوح المحفوظ»، وما يكتبه القلم في اللوح المحفوظ لا يتبدل، ويقول ابن عربي: «وسمي اللوح بالمحفوظ من المحو، فلا يمحى ما كُتب فيه»، أما ما يُكتب في الألواح- وهي ألواح المحو والإثبات- فإنه يقبل المحو أو النسخ.

في حديثنا هنا، عن العين وعن البصر، فلأجل أن نبين أن المقصود من كل ذلك نوع من الإدراك يتميز بالقوة والحدس المباشر، وأن موضوع هذا الإدراك هو «الكمالات الإلهية» أو «الأسماء الإلهية»، ولكن بما هي مظاهر ثابتة في أنفسها، أي من حيث هي هي، لا من حيث هي أوصاف سلبية تنفي عن الذات نقائص لا تليق بها. فالبصر يدرك مظهر الجمال وصورته، بينما العقل- بما هو عقل فقط- لا يعقل من هذا الجمال إلَّا أنه نفْي لكل أوصاف القبح.

«فإن لم تقف مع ذلك، رفع لك نور متطاير الشرر، فستطلب الستر عنه، فلا تَخَف، ودُم على الذكر، فإنك إذا دمت على الذكر لم تطلبك آفة.

«فإن لم تقف معه، رُفع لك نور الطوالع، وصورة التركيب الكلي، وعاينت آداب الدخول إلى الحضرة الإلهية، وآداب الوقوف بين يدي الحق، وآداب الخروج من عنده إلى الخلق، والمشاهدة الدائمة بالوجوه المختلفة من الظاهر والباطن، والكمال الذي لا يشعر به كل أحد: فإن كل ما نقص من الوجه الظاهر أخذه الوجه الباطن، والذات واحدة، فما ثم نقص، وكيفية تلقي العلوم الإلهية من الله تعالى، وما ينبغي أن يكون عليه المتلقي من الاستعدادات، وأدب الأخذ والعطاء والقبض والبسط، وكيف يُحفظ القلب من الهلاك المحرق، وأن الطرق كلها مستديرة، ما ثم طريق خطّيٌّ، وغير ذلك مما تضيق عنه هذه الرسالة».

وهذا الشرر المتطاير، في بداية النص، ينشأ - فيما يقول شارح رسالة الأنوار- «من وجودك أنت»، ولذا فإن إدامة الذكر تذهبه وتمحقه. أما

«الطوالع» فإنها العكس من ذلك، لأنها «أنوار التوحيد، تطلع على قلوب العارفين، فتطمس سائر الأنوار»[(١)]، خصوصا «أنوار الأدلة النظرية»[(٢)] التي تفقد معناها وكل مسوِّغاتها في هذا المستوى، ليس هذا فقط، بل -علي العكس- يمكن أن تؤدي هذه الأدلة، في نهاية المطاف، إلى معارف سلبية تتعارض مع ما تعطيه أنوار الكشف الإلهي. ويضرب ابن عربي مثالا لذلك نظر القُوى العقلية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، مشيرا بوجه خاص إلى موقف النُظّار في مسألة وصف الله تعالى باليد وبالقدم وما إليهما من الوجه والعين والجنب، فإن هؤلاء قد منعوا من إطلاق هذه الصفات على الله تعالى إطلاقا حقيقيا، وقرروا، من وجهة نظر عقلية صرفة، أن وصف الله تعالى بها يقدح في تنزيهه ويؤدي إلى تشبيه بمخلوقاته، ولهذا المحذور العقلي يقولون بإطلاقها على الذات على سبيل المجاز فقط. أما صاحب الكشف فإنه يشاهد، فيما يقول ابن عربي «يمين الحق ويده ويديه والعين والأعين المنسوبة إليه والقدم الوجه»، ويعرف بكشفه المباشر كيف يمكن أن تكون هذه الصفات صفات إلهية، برغم كل ما يحيله العقل في هذه المسألة. وفي علم صاحب الكشف لا يتنافى التشبيه مع التنزيه[(٣)]، بل

(١) اصطلاحات، رقم ٨٨.

(٢) الفتوحات، ٢ ص٣٨٩.

(٣) وهذه النقطة يؤكدها الشارح في أبيات، ذكرها في معرض بيان مفهوم «التركيب الكلي»، الذي يقول عنه إنه «ظهور الحق بصورة الخلق»:

فلا تنظر إلى الحق وتُعرِّيه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

يصطلحان ويأتلف كل منهما مع الآخر. وهذا المنهج، أو المعرفة التركيبية التي يتفرد بها صاحب الكشف هي -وحدها- ما يتفق مع «القواعد» المناسبة للسلوك، وهي المطلوبة هنا في السير إلى الحضرة الإلهية.

وما قلناه لا يتعلق إلَّا بمعنى واحد من المعاني الكثيرة الممكنة لكلمة «وجوه»، التي يستعملها ابن عربي عن قصد -في أكثر الأحيان- استعمال الألفاظ المتضادة تقريبا؛ فالوجوه قد تُطلق ويراد منها «وجوه الله»، وقد تطلق ويراد بها الصور - الظاهرة أو الباطنة - للعالم الحسي، كما تطلق ويراد بها وجوه التأمل المختلفة. وهذه الاستعمالات، على ما بينها من اختلاف، ترتبط فيما بينها بمناسبات لاتخطئها العين. وكذلك الكمال الإلهي، الذي لا يهتدي إليه أي عقل، يطلق على كمال الله تعالى، كما يطلق على كل شيء، ولكن من حيث ظهوره الكامل، أي ظهور الحقيقة الإلهية نفسها. ونلمح هنا - في فكرة ابن عربي هذه - إشارة خاطفة إلى قضية أخرى، يبحثها بصورة مفصلة في موضع آخر، يبين فيه أن نقص

ونَزِّهْه وَشبِّهْه وقم في مقعد الصدق

هذا وتُعد ضرورة معرفة الله تعالى في إطاري التنزيه والتشبيه - مجتمعين - أحد المعالم البارزة في تصوف ابن عربي. انظر: الفصوص، ١، ص٦٨-٧٥؛ الفتوحات (في مواضع كثيرة يتحدث فيها عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، ١، ص٦٢، ٩٧، ١١١، ٢٢٠، ٢، ص١٢٩، ٥١٠، ٥١٧، ٥١٦، ٥٤١، ٥٦٣، ٣ ص١٠٩، ١٦٥، ٢٦٦، ٢٨٢، ٣٤٠، ٤١٢، ٤٩٢؛ ٤، ص١٣٥، ١٤١، ٣٠٦، ٣١١، ٤٣١.

الكائنات عنصر ضرورة للكمال الكلي[١]. وهنا يلجأ شارح رسالة الأنوار إلى صورتين يوضح بهما هذا المفهوم، فيقول:

«ألا ترى إلى القمر كيف هو بدر دائما ومحاق دائما، وهما وجه الظاهر والباطن، وإنما يزيد وينقص بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى ذاته، ولما كانت ذاته متحركة حركة دورية وضعية ظهرت الزيادة والنقصان فيها بالنسبة إلينا، فبقدر ما ينقص من النور من وجهه البدري يزيد في الوجه الآخر، وبقدر ما يزيد فيه ينقص منه من الطرف الآخر، ويقوم مقام ما نقص من الوجه البدري. هذا لا شك فيه عند من فكّر في خلق السموات والأرض. فكلما نقص من وجهه الظاهر، أعني الوجه البدري، أخذه الوجه الباطن، أعني الوجه الممحوق، على ميزان مخصوص لا ينخرم أصلا. وهكذا الليل والنهار، وهما الظاهر والباطن، فبقدر ما ينقص من الليل يزداد في

(١) انظر بوجه خاص ما يقوله ابن عربي في شرح القول المأثور عن الإمام الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم»، الفتوحات، ١، ص٢٥٩؛ ٣، ص١١، ١٦٦، ٤٤٩؛ الفصوص، ١، ص ١٧٢؛ التدبيرات الإلهية، ص١٠٦. والفكرة الرئيسية في مذهب ابن عربي هنا، هي: أن الله تعالى يظهر أبديته بإيجاد كل ما هو ممكن، بما في ذلك إمكان إيجاد النقص نفسه. وقد عبر شارح رسالة الأنوار عن هذا المعنى في أبيات يقول فيها:

فلو لم يكن في الكون نقص محقق	لكان وجود الحق ينقص في القدر
فبي كان للحق الإله كماله	....

راجع، فيما يتعلق بقضية: وجود الشر في العالم، في الفكر الإسلامي مقالة: Eric L. ORMSBY, Theodicy in Islamic Thought, Princenton 1984.

وأيضًا نقدنا المنشور في: Bulletin Critique des Annales Islamologiques, t, 22, 1986.

النهار، وبقدر ما ينقص في النهار يزداد في الليل على نسبة واحدة لا تنخرم أبدا، واليوم، الذي هو مجموع الليل والنهار، ما زاد ولا نقص».

ونعود لرسالة الأنوار لنقول إن تعبير ابن عربي الذي يقول فيه: «إن الطرق كلها مستديرة» تعبير غامض وملغّز، لكنه يبين المقصود منه في باب من أبواب الفتوحات، وهو يرمز للظهور بمحيط الدائرة، فنقطة الابتداء في الدائرة هي وجود العقل الأول، أو القلم الذي هو أول المخلوقات، ونقطة الانتهاء هي الإنسان الكامل؛ وهاتان النقطتان متصلتان[١]. والطريق التي توصل من نقطة البداية إلى نقطة النهاية في الخلق ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾ [التين: ٥] توصل أيضًا من نقطة الانتهاء القصوى هذه، إلى الموطن الأصلي، الذي يُرمز إليه أيضًا بـ ﴿ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ ۝٣﴾ [التين: ٣] والذي ترنو إليه الأرواح وتحن وتشتاق. يقول شارح رسالة الأنوار: «فلو خرجوا على خط مستقيم لم تكن له غاية يقصدونها، فكانوا إذا صدروا عن الله تعالى لا يعودون إليه أبدا».

أما فيما يتعلق بعدم التناهي، أو الأبد الإلهي الذي لا تكرار فيه[٢]، وإنما هو أمثال تحدث، فإن المصير إلى الله فيها لا يمكن أن يكون مجرد العود البسيط لما ذهب وانتهى؛ فالكائنات لا تعود القهقرى، ولا تقفل راجعة على ذات الخطوات التي جاءت بها، وإنما ترجع بها «استدارة» الخلاء الروحاني وهي تتحرك فيه صوب النقطة التي بدأت منها السير.

---

(١) الفتوحات، ١، ص١٢٥.

(٢) انظر المصادر المذكورة سابقا في هامش ١ من هذا الفصل.

ثم يواصل السالك رحلته من السماء الثانية التي يُكشف له فيها -ضمن ما يُكشف- عن كيفية «تولد التكوينات بين عالم الأرواح والأجسام، وسبب ذلك التولد» إلى السماء الثالثة، وهي «عالم التصوير والتحسين والجمال. ومن هذا الحضرة يكون الإمداد للشعراء، ومن التي قبلها (السماء الثانية) يكون الإمداد للخطباء». وفي هذه السماء كوكب الزهرة، فيها يوسف عليه السلام. وها هنا إشارة مزدوجة إلى الجمال. وذلك لما يمثله يوسف عليه السلام من كمال الصورة الإنسانية، سواء في التراث القديم، أو في النصوص القرآنية التي تقصها علينا السورة المسماة باسمه، وهي سورة يوسف. وطبقا لما يقوله ابن عربي في الباب ١٦٧ من الفتوحات (وسنحيل إليه فيما تبقى من كتابنا هذا برمز: الفتوحات أ، كما نحيل إلى الباب: ٣٦٧ من الفتوحات أيضًا برمز: الفتوحات أ، كما نحيل إلى الباب: ٣٦٧ من الفتوحات أيضًا برمز: الفتوحات ب)، يفيض من هذه السماء نظام العناصر الأربعة والأمزجة الأربعة التي يتركب منها العالم الحسي، أو كما يقول ابن عربي: «ترتيب الأركان التي تحت مقعر فلك القمر». وهنا في هذه السماء نجد صاحب النظر مغموما؛ لأنه لم يتلق علما جديدا غير ما تلقاه من قبل من علم تسخير الكواكب، مما يتفق مع هذه المرحلة من مراحل السماوات، بينما يتلقى صاحبه التابع من يوسف عليه السلام ما خصّه الله به من العلوم المتعلقة بصور التمثيل والخيال، والتي استخرج رموزها من «الأرض التي خلقها الله من بقية طينة آدم عليه السلام»[1]، فقد كان يوسف عليه السلام،

---

(١) يخصص ابن عربي الباب الثامن من الفتوحات (١، ص١٢٦- ١٣١) لهذه الأرض =

فيما يقول ابن عربي «من الأئمة في علم التعبير».

«فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن مراتب القطبية، وكلما شاهدته قبل فهو من عالم اليسار، وهذا الموضع هو القلب. فإذا تجلى لك هذا العالم علمت الانعكاسات (أي انعكاسات الكمالات الإلهية) ودوام الدائمات، وخلود الخوالد، وسريان الوجود فيها، وأعطيت الحكم الإلهية، والقدرة على حفظها، والأمانة إلى تبليغها إلى أهلها، وأعطيت الرموز والإجمال، فالوهبَ على الستر والكشف».

ثم يعرج السالك - بروحه - إلى السماء الرابعة، وهي السماء الوسطى، أو قلب السماوات كلها- كما يقول ابن عربي-، ولذا فهي موطن الشمس، وفيها من الأنبياء إدريس عليه السلام الذي هو قطب الكون[1].

=التي هي موطن العجائب والمشاهدات العرفانية والتجليات الإلهية. وقد ترجم كوربان جزءا من هذا الباب في:

pp 213-225. 1960,،Terre Céleste et corps de résurrection, Paris

(١) ذكر إدريس عليه السلام في القرآن الكريم مرتين (مريم: ٥٧،٥٨،الأنبياء: ٨٥،٨٦). وهو يطلق في التراث الإسلامي مرة على «أخنوخ»، وأخرى على» إلياس»، وثالثة على «الخضر». وغالبا ما تتشابه شخصيته مع شخصية هرمس. انظر فيما يتعلق بأخنوخ -أب متوشالح- سفر التكوين (٥: ٢١-٢٤)، حيث يقول: «فكانت كل أيام أخنوخ ثلاثمائة وخمسا وستين سنة». وفي هذا النص إشارة واضحة إلى حسبان أخنوخ رمزا للشمس. ونقرأ في السفر نفسه أيضًا: «وسار أخنوخ مع الله، ولم يوجد؛ لأن الله أخذه»، مما يتطابق وما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مريم: ٥٧]. وفيما يتعلق بشخصية إدريس في كتابات ابن عربي، انظر الفصوص، الفص الرابع (١، ص٧٥-٨٠). وقد ترجم: Burckhardt جزءا من هذا الفص (ص٦٢-٦٧). وترجمه=

ومن حضرة إدريس يتلقى تابع الأنبياء علم تقليب الأمور، [أي الاختلافات اللامتناهية، والفيوضات المتجددة أبدا]. ويرى «غشيان الليل النهار والنهار الليل، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكرا وقتا وأنثى وقتا، وسر النكاح والالتحام بينهما وما يتولد منهما» (والنهار والليل في نص ابن عربي هذا رمزان -بالتبادل- للظاهر والباطن). ويرى كذلك «الفرق بين أولاد النهار [وهم الذين تظهر عليهم الكمالات الروحانية] وأولا الليل» وهم الملامية الذي يدارون ولايتهم ويخفونها عن أنظار الناس.

ويذكر ابن عربي في حديثه عن تجربته الخاصة في معارجه الروحاني (الفتوحات ب) أنه سلّم في السماء الرابعة على إدريس، وأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ رحب به قائلا: «أهلا بالوارث المحمدي»، مما يتضمن اعترافا من القطب الأعظم بمرتبة ابن عربي كختم للولاية المحمدية. ثم ينشأ بينهما - بعد ذلك- حوار، قال فيه إدريس عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إن الله عند قول كل قائل». وهذا القول يؤسس أصلا من الأصول الكبرى في تصوف ابن عربي. فعنده أن كل إدراك، عقلي أو حسي، وسواء عرفه المدرك أو جهله، فإنه في واقع الأمر إدراك لمظهر من مظاهر الحقيقة الإلهية، إذ الأشياءَ ليست إلَّا محالّ،

= Austin ترجمة كاملة (ص٨٢-٨٩)، مع ترجمة للفص الثاني والعشرين أيضًا (١، ص١٨١- ١٨٧ من النص العربي، ص ٢٢٨- ٢٣٥ من الترجمة)، وهو الفص المتعلق بإلياس، غير أن إلياس في هذا النص هو إدريس نفسه، هذا ويتحدث ابن عربي عن وصوله للسماء الرابعة في معراجه الروحاني- في كتاب الإسرا، ص٢١- ويذكر أنه قيل له: «مرحبا بسيد الأولياء» في إشارة منه إلى مرتبة «ختم الأولياء». وسوف يذكر ابن عربي شيئا مماثلا لهذا، وهو يقص علينا معراجه في الباب ٣٦٧ من الفتوحات.

أو مظاهر للتجليات.

وإذن فليس ثمة خطأ، وإن كان، فهو بالمعنى الإضافي، أو كما قال إدريس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في حديثه لابن عربي «الخطأ أمر إضافي» ويترتب على ذلك - فيما يقول الشيخ الأكبر - أن يكون كل إثبات بالنسبة له تعالى صوابا، بالنظر لما يتضمنه من إثبات، خطأ بالنظر لما يتضمنه من نفي وسلب[١].

ثم يقص ابن عربي علي إدريس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ رؤيا منامية -رآها من قبل- ورأى فيها شخصا في الطواف سمّى له نفسه، وأخبره أنه من أجداده، وأنه ينتمي إلي عصر سحيق من العصور التاريخية القديمة[٢].

وهنا يسأل ابن عربي إدريس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «فهل كان قبل الدنيا دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا إلَّا بكم، والآخرة ما تميزت عنها إلَّا بكم». وإذن فحقائق الجنة موجودة الآن، وظاهرة لمن يعرف كيف يدركها وكيف يراها.

«فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن عالم الحمية والغضب ومنشإ الخلاف الظاهر في العالم، واختلاف الصور وغير ذلك».

وهذه هي السماء الخامسة في معراج ابن عربي، وهي سماء المريخ

(١) راجع الفتوحات. ٢، ص٢١٩ - ٢٢٠؛ ٣ ص، ١٣٢، ١٦٢، ٣٠٩؛ ٤ ص ١٤٢، ١٦٥، ٢١١، ٢١٢، ٣٩٣؛ الفصوص، ١، ص١١٣، ١٢٢- ١٢٤ ... إلخ. وثمة حديث قدسي يذكر عادة في هذه المسألة، هو: «أنا عند ظن عبدي بي...». (البخاري، التوحيد، ١٥، ٣٥، مسلم، التوبة. ١. وقد أورد ابن عربي هذا الحديث في كتابه المشكاة، رقم ١٩).

(٢) وردت هذه القصة في الفتوحات، ٣، ص٣٤٨، وأيضًا ص ٥٤٩ من المجلد نفسه.

أو الأحمر، أو النحس الأصغر. وهي فيما يقول ابن عربي (الفتوحات أ)، سماء الهيبة والخوف والشدة والبأس، وباختصار كل مظاهر الجبروت والكبرياء الإلهيين. ومن هذه السماء يلتمس السالك ما يلزمه ويُضطر إليه من القوى الإلهية التي تعينه على مقاومة أعداء الظاهر والباطن. والحوار هنا مع هارون عليه السلام، نبي هذه السماء. ويتعلق الحوار - هذه المرة- بمسألة من أكثر المسائل نقدا ورفضا في تصوف ابن عربي، وهي مسألة مصير فرعون بعد غرقه. فقد ذهب ابن عربي- انطلاقا من فهمه الخاص به لظاهر الآيات- إلى أن إيمان فرعون الذي اضطُرّ إليه في الرمق الأخير من حياته يُنجيه من الخلود في النار، لأن «رحمة الله أوسع من حيث ألا يقبل إيمان المضطر»[1]. ويرى ابن عربي أن الكبرياء ليست إلاَّ حجابا للرحمة، وهذا ما قد يُفهم ضمنا من الحكمة التي يؤكدها هارون عليه السلام للوليّ التابع للنبي، حيث أمره «أن يجعل ما تقتضيه سماؤه من سفك الدماء في القرابين والأضاحي ليلحق الحيوان بدرجة الأناسي، إذ كان لها الكمال في الإماتة»، وحقا إنها الكيمياء المؤلمة، لكنها الكيمياء التي لا مهرب منها للارتفاع بالمخلوقات الدنيا إلى مستوى مرتبة الإنسان الكامل، ومشاركته في قسمته ومصيره.

ويتابع ابن عربي حديثه عن تجربته الروحية هذه (الفتوحات ب)،

(١) نحيل، فيما يتعلق بمصير فرعون بعد الغرق، إلى مقالة:
Le Personnage Coranique De Pharaon d'aprés l'interprétation d'ibn Arabî, Annales Islamologiques, T. 14, 1978, pp. 37-57.

فيسرد لنا مزيدا من الحوار، جرى أولا مع النبي يحيى الذي رآه من قبل في السماء الثانية مع عيسى، وها هو ذا يراه هنا كرة أخرى قريبا من هارون عليه السلام فيبتدره ابن عربي بسؤاله: «ما رأيتك في طريقي؟ فهل ثم طريق أخرى؟»، فيجيبه يحيى: «لكل شخص طريق لا يسلك عليها إلَّا هو»، أي أن كل كائن هو في حقيقة الأمر فرد، وأن نسبته إلى الله نسبة مفردة أيضًا.

ثم يجرى الحوار بعد ذلك مع هارون، الذي رحب بابن عربي بوصفه وارثًا محمديًّا، تمامًا مثل ما فعل إدريس من قبل، وفي هذا الحوار يؤكد هارون عليه السلام حقيقة وجود العالم الذي ينفيه بعض الأولياء ممن يقولون إنهم لا يرون إلَّا الله تعالى، وأنه لا يبقي للعالم عندهم ما يلتفتون إليه، وهنا ينقل ابن عربي أن هارون عليه السلام قال له: «صدقوا، فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم. ولكن انظر! هل زال من العالم ما زال عندهم؟ قلت: لا، قال: فَنَقَصَهم من العلم بما هو الأمر عليه ما فاتهم... فإن العلم كله هو عين تجلي الحق لمن عرف الحق. فأين تذهبون؟».

هذا، وقد كشفنا في دراسة أخرى- تستند إلى هذا النص[1] - عن التناقض التام والتعارض الجذري بين مذهب ابن عربي في هذه المسألة وبين مذهب الوحدة المطلقة في مدرسة ابن سبعين، شيخ هذه المدرسة، وزعيمها البارز.

ثم يأخذ السالك سمته - بعد ذلك- نحو السماء السادسة، وهي سماء «البرجيس»، أو المشتري. وفيها من الأنبياء موسى عليه السلام:

(١) انظر مقدمتنا لترجمة رسالة الوحدة المطلقة لبلياني، باريس، ١٩٨٢، ص٣٢- ٣٧.

«فإن لم تقف مع هذا، رُفع لك عن عالَم الحب والغيرة، وكشف الحق على أتم وجوهه، والآراء السليمة، والمذاهب المستقيمة، والشرائع المنزلة، وترى عالما قد زينه الله من المعارف القدسية بأحسن زينة، وما من مقام يُكشف لك عنه إلَّا وهو يقابلك بالتعزيز والتوقير والتعظيم، ويُعرب لك عن مقامه ومرتبته من الحضرة الإلهية، ويعشقك بذاته».

ها هنا، وفي هذا المستوى من المعراج الروحي، يلتقي السالك التابع لطريق الأنبياء- والذي أدار ظهره من قبل لطريق التأمل الفلسفي - بموسى عليه السلام، ليفيد منه اثنى عشر ألف علم من العلوم الإلهية، في إشارة واضحة من ابن عربي إلى الحقيقة القرآنية في تاريخ موسى (البقرة: ٦٠)، ونعني بها انفجار اثنتي عشرة عينا من الحَجَر، بعدد قبائل بني إسرائيل الاثنتي عشرة، أو -بكلام آخر- بعدد مظاهر الولاية الموسوية[١] (الفتوحات أ).

ويقول ابن عربي إن التابع يفيد كذلك من موسى عليه السلام علما آخر، يعلم بمقتضاه «أن التجلي الإلهي إنما يقع في صور الاعتقادات وفي الحاجات»، وهنا أيضًا إشارة إلى الآيتين الكريمتين ٢٩، ٣٠ من سورة القصص، الواردتين في شأن موسى وسيره مع أهله ورؤيته النار، والبقعة المباركة والشجرة والمناجاة.

والدرس المقصود هنا هو أن موسى عليه السلام سمع كلام الله بينما كان

(١) والانتقال من العدد «اثنتي عشرة عينا» إلى «اثني عشر ألف علم» يدلنا هنا على التفصيل في صور العلوم المتلقاة، لأن ما يتلقاه الولي من العلم ليس هو علم تعليميا، بل هو علم خاص ومتميز عن سائر العلوم والمعارف.

يلتمس «النار» لأهله، وأنه نودى من الشجرة المحترقة أيضًا، يقول ابن عربي: «ثم ذكر [موسى] له [للتابع] طلبه النار لأهله، فما تجلى له إلَّا فيها[١]، إذ كانت عين حاجته، فلا يُرى إلَّا في الافتقار». وهكذا، في كل مرة نتصور افتقارنا لحاجة ما - مادية أو روحية- فإن تصورنا هذا- فيما يرى ابن عربي - هو عين تصورنا للافتقار إلى الله، سواء علينا أوعينا ذلك أم غفلنا عنه، «فكل حاجة هي نفسها حاجة لله تعالى»[٢]. حتى إن من يحب شيئا لجماله فإنه في الحقيقة إنما يحب الجمال الإلهي في هذا الشيء، غير أنه لا يعرف من هذا الجمال الإلهي إلَّا بقدر ما تضمنه هذا الشيء المحبوب. وواضح هنا أن كلمة «الاعتقادات» في لغة ابن عربي تُغَطِّي، بصورة أفضل بكثير من التعبيرات الأخرى، بيان معنى «الإيمان»، وتمتد لتشمل كل ما نريد التعبير عنه من تصورات محدودة لحاجاتنا المادية والمعنوية.

وهكذا، تحصل التجليات في صور رغباتنا وفي حاجاتنا- المادية أو الروحية- أنفسها.

ومن نبي السماء السادسة، يتلقى السالك- ضمن ما يتلقاه - علم كيفية خلع الصور من الجواهر، وإلباس الجواهر صورًا أخرى، دون أن تنقلب أعيانها وحقائقها، ومثال ذلك عصا موسى عليه السلام التي اتخذت مرة صورة العصا، ومرة أخرى صورة الحية، مع بقاء حقيقة العصا ثابتة لا تتبدل ولا تتغير بتغير الصور المتعاورة عليها.

---

(١) نجد هذا الموضوع -أيضًا- في فصوص الحكم الفص الموسوي (١، ص٢١٢، ٢١٣).

(٢) الفتوحات، ٣، ص٢٠٨، ٢٦٥، ٤، ٢٢١، ٣١٨.

وإذا أمدّ الولي بهذا العلم فإنه لن ينخدع -بعدئذ- بالعالم في صور مظاهره، بل سرعان ما ينفذ إلى «وحدة الوجود» وراء كثرة الموجودات «فقل: إله، وقل: عالم، وقل: أنا، وقل: أنت، وقل: هو، والكل في حضرة الضمائر ما برح وما زال... فاختلفت النِّسب، وهنا بحور طامية لا قعر لها ولا ساحل».

وتقع مسألة «رؤية الله» تعالى في قلب ما دار من حوار بين ابن عربي وموسى عليه السلام في هذه الرحلة الروحية (الفتوحات ب)[1]، وهي مسألة مشهورة ومعروفة، وردت في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، يقول ابن عربي: «فقلت له: إن الله اصطفاك على الناس برسالاته وبكلامه، وأنت سألت الرؤية، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت؟ فقال: وكذلك كان لما سألته الرؤية أجابني، فخَرَرتُ صعِقًا، فرأيته تعالى في صعقتي. قلت: موتا؟ قال: موتا». ثم بيّن له موسى أنه لن يكون - بعد صعقة الموت هذه - من بين مَن يُصعق في نفخة إسرافيل في الصور يوم القيامة، لأن من يعرف طعم الموت الروحي لا يلبث أن يشارك - بعد ذلك- في الحياة الأبدية للخاصة من أهل الله تعالى، فمثل هؤلاء مات موتهم، تماما مثل ما يموت موت الخلائق كلها، بعد دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، حيث يُؤتَى بالموت في صورة كبش يذبحه نبي الله يحيى عليه السلام.

(١) انظر قضية الرؤية في الفتوحات، ٤، ص٢.

ومرة أخرى يبدو لنا هذا التناغم بين ما يقرره مذهب أهل التصوف، وما تقرره السمعيات في مسائل البعث والمعاد، وكأن الوحي في هذه المسائل- بالمعنى الحقيقي لكلمة الوحي- فتح (أو: نور) لاحق، وكأن فتح الولي هنا تأييد لوحي سابق.

ويتواصل الحوار بعد ذلك، فيسأل ابن عربي موسى عليه السلام: «أليس حقا أنك لما طلبت رؤيته مُنعت من الرؤية؟» ويجيبه موسى عليه السلام «كنت أراه وما كنت أعلم أنه هو».

ويؤخذ من هذا الكلام أن الفرق ين رؤية العارف ورؤية غيره لا يعود إلى «المرئي» الذي يراه كل منهما، بل الذي يميز العارف عن غيره هو وعي العارف ومعرفته بمن يراه.

وبعد هذا العالم – عالم السماء السادسة- أو عالم الحب والغيرة، الذي دفع بموسى عليه السلام إلى تحطيم العجل المصنوع من الذهب، والذي اتخذ منه بنو إسرائيل إلها معبودًا (البقرة: ٥١- ٩٢)، (النساء: ١٥٣)، (الأعراف: ١٤٨- ١٥٢)، (طه: ٨٥-٩٧)، يصل الولي إلى السماء السابعة (سماء كيوان أو زحل)، وهي سماء الوقار والسكينة والثبات والمكر الإلهي، وها هنا يتلقى الملكُ الموكل بهذه السماء، صاحبَ النظر (الفيلسوف) ويُنزله في بيت مظلم، وهذا البيت رمز لنفس الفيلسوف، وبعبارة الشيخ الأكبر: «وتلَقّى صاحب النظر... فأنزله في بيت مظلم قفر موحش، وقال له: هذا بيت أخيك، يعني نفسه، فكن به حتى آتيك». (الفتوحات أ).

أما الولي، أو التابع المحمدي فيتلقاه إبراهيم الخليل عليه السلام، ويجده الولي - مثل ما وجده النبي صلى الله عليه وسلم، في قصة الإسراء- مسندًا ظهره إلى البيت المعمور، وهو البيت الذي إليه ينتهي صعود الملائكة، حيث ورد أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه إلى يوم القيامة، كما ورد أن هذا البيت بحذاء الكعبة، لو سقط منه حجر لسقط عليها[1]، فيقول إبراهيم عليه السلام للتابع المحمدي: «اجعل قلبك مثل هذا البيت المعمور بحضورك مع الحق في كل حال».

وفي هذه السماء - كما في السموات السابقة- يدرك كل من هذين الشخصين الولي والفيلسوف من الروحانيات العليا، ومن تسبيح الملأ الأعلى بقدر ما عندهما من طهارة النفس وتحررها من سجن الطبيعة.

لكن، بينما يُدعى التابع للمضيِّ قُدُما، والدخول في البيت المعمور[2]، يدرك الفيلسوف أن معراجه قد بلغ نهايته، وأن عليه أن يتوقف وينظر صاحبه.

وبرغم ما يوجد من وجوه شبه أو مقارنة بين هاتين الشخصيتين، مما

(١) ورد ذكر البيت المعمور في القرآن الكريم في سورة الطور (آية: ٤). وحسبما يُؤخذ من الأخبار والروايات، فإن البيت المعمور هو الكعبة التي كانت موجودة من قبل، ثم رُفعت إلى السماء في زمن الطوفان.

(٢) ومن الملاحظ أن الولي يدخل البيت المعمور ويخرج من الباب نفسه الذي دخل منه، على العكس مما ذُكر - قبل- من أن الملائكة يدخلون البيت المعمور كل يوم، وعددهم سبعون ألف ملك، لا يعودون إليه مرة أخرى. انظر فيما يتعلق بهذه الجزئية من معراج الولي، نصوصا بالغة الروعة (شعرا ونثرا) من كتاب: الإسرا، ص٢٨- ٣٤.

قد يُظن معه أنهم صاحبان أو أخوان، فإنهما ليسا كذلك، لأن إبراهيم عليه السلام يقول للتابع بعد أن عرف منه هوية صاحبه الفيلسوف: «لا تصاحب إلَّا من هو أخوك من الرضاعة» في إشارة إلى أن لبن الرضاع هو الشراب المشترك بين هؤلاء الإخوة، والمقصود به هنا الاتحاد في مشرب العلم ومصدره.

وهنا ينقطع ظهر الفيلسوف «صاحب النظر»، ويعلن عن إسلامه وإذعانه لما أذعن له صاحبه الولي، ويقول: «أُسلم وأدخل تحت حكم ما دخل فيه صاحبي»، فيقال له: «ليس هذا موضع قبول الإسلام، إذا رجعت إلى موطنك الذي منه جئت أنت وصاحبك، فهناك إذا أسلمت وآمنت واتبعت سبيل من أناب إلى الله... قُبلت كما قُبل صاحبك».

ومع ما تتميز به هذه السماء كما رأينا من قبل- في رسالة الأنوار - من أوصاف السكينة والثبات، فهي - أيضًا- سماء المكر الإلهي أو لنقل سماء الاستدراج[1]، وها هنا نوع من التضارب بين معنى الثبات والسكينة، ومعنى المكر والاستدراج، لكنه تضارب شكلي وظاهري فقط؛ فالثبات يغلق ما انفتح، ويحصر ما لا يتناهى، والثبات ليس إلَّا انخداعا مهلكا، وهو أقصى مراتب الاختبار، وأقتلها وأشدها هلاكا.

وطريق التصفية الروحية لا مفر فيه من مكابدة «الحيرة» التي تنشأ من ديمومة التجليات وورودها ورودا لا يتوقف ولا ينقطع، وما يحمله كل

(١) انظر ما يقوله ابن عربي عن «المكر الإلهي» في الفتوحات، ٢، ص٥٢٩ - ٥٣١؛ ٤ ص١٤٤، ١٤٥. وانظر أيضًا عرضا لهذه المسألة في علم الكلام الإسلامي، في مقال: Studia Islamica, vol. 58, 1983, pp 5-33. «De la fallacieuse Prospérité» R. BRUNSCHVIG.

تجلٍّ منها من علوم متجددة، ومترقية، بحيث يكون العلم اللاحق أرقى وأعلى من العلم السابق[١]، ومن هنا تأتي الخطوة القادمة في معراج الولي خطوة متسقة مع ما مضى من خطوات سابقة:

«فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن عالم الحيرة والقصور والعجز، وخزائن الأعمال، وهم عليون».

بهذه الخطوة يصل السالك إلى سدرة المنتهى، وهي المكان الذي توقف فيه جبريل - ملك الوحي- في حادثة المعراج، وتركه فيه النبي ﷺ ليواصل معراجه النبوي بمفرده، وسدرة المنتهى هي أيضًا المنتهى الأخير الذي تُرفع إليه الأعمال الصالحة للعباد، والتي تصعد بها الملائكة إلى السماء كل يوم، ويقول ابن عربي (الفتوحات أ)، إن الولي التابع يرى نهرًا كبيرًا يتفجر من سدرة المنتهى، وتتفجر منه أنهار كبار ثلاثة، وتنبعث منه جداول كثيرة لا حصر لها فلما سأل عنها عرف أنها أمثلة ضُربت له، فالنهر الأعظم هو القرآن، والأنهار الكبار الثلاثة أمثلة للكتب الثلاثة المقدسة، التوراة والإنجيل والزبور، وهذه الجداول الصغيرة أمثلة للصحف المنزلة على الأنبياء، أي أمثلة للصور الصغرى من الوحي الإلهي المنزل على الأنبياء والرسل، ومن يشرب من أي مصدر من هذه المصادر فهو وارث للنبي صاحب المصدر، وتابع له، وبعبارة ابن عربي: «فمن شرب من أي

(١) عرض ابن عربي موضوع الحيرة في أكثر من مكان في كتابه الفتوحات (١، ص٢٧٠ وما بعدها؛ ٢، ص٦٠٧، ٦٦١؛ ٣، ص٤٩٠، ٤، ص٤٣، ١٩٦، ١٩٧، ٢٤٥، ٢٨٠). وكذلك في الفصوص (١، ص٤١، ٧٨، ١١٣، ٢٠٠).

نهر كان، أو أي جدول فهو لمن شرب منه وارث، وكلّ حق فإنه كلام الله تعالى، والعلماء ورثة الأنبياء بما شربوا من هذه الأنهار والجداول».

ولما كان القرآن هو النهر الأعظم فإنه قد اشتمل على كل ما اشتملت عليه المصادر الأخرى، ولذا يرث من شرب منه كل مواريث الأنبياء الآخرين، «فاشرع في نهر القرآن تفز بكل سبيل للسعادة، فإنه نهر محمد ﷺ الذي صحت له النبوة، وآدم بين الماء والطين، وأوتي جوامع الكلم، وبعث عامة، ونُسخت به فروع الحكام، ولم يُنسخ له حكم بغيره».

وحين نمعن النظر قليلا في الباب ٣٦٧ من الفتوحات، نجد أن الوصف المفصل للمعراج الروحي (وهذا الوصف متواصل في الباب ١٦٧ من الفتوحات، وفي كتاب الإسرا أيضًا) ينتهي بكلام تسوده نغمة من الافتخار وذكر الخصوصيات؛ فها هو ذات ابن عربي يرى سدرة المنتهي وقد غشيتها الأنوار من كل جوانبها، حتى صار هو نفسه نورا: «فقلت: إلهي! الآيات شَتات، فأنزل علي[1] ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران: ٨٤]، فأعطاني في هذه الآية كل الآيات، وقرَّب عليّ

(١) نلاحظ أن الفعل: «أنزل...» الذي يستعمله ابن عربي في هذا النص، مستعمل أصلا في القرآن الكريم للتعبير عن نزول الوحي على الأنبياء، وهذه الظاهرة- أعني: ظاهرة «الوحي المباشر» إلى الأولياء، بما يوحي للأولياء، عرض لها ابن عربي في الفتوحات، ٢ ص٥٠٦؛ ٣ ص٩٤، ١٨١؛ ٤ ص١٧٨، ويقص علينا ابن عربي أنه حدث له شيء من ذلك في تونس، سنة ٥٩٤/ ١١٩٨.

الأمر، وجعلها لي مفتاح كل علم».

ويفسر ابن عربي هذا الاتصال الإلهي بأنه بُشرى له بأنه محمدي المقام ثم يقول: «فحصّلت في هذا الإسرا هذا معاني الأسماء كلها، فرأيتها ترجع إلى مسمى واحد، وعين واحدة، فكان ذلك المسمى مشهودي، وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلَّا في، ودلالتي إلَّا علي، ومن هنا علمت أني عبد محض ما في من الربوبية شيء أصلًا».

ونقول: إن هذه السطور القليلة من كلام ابن عربي تختصر كل ما يمكن أن يشتمل عليه معراج الولي من أسرار: فالعوالم التي يعاينها الولي- في هذا المعراج- إنما هي عوالم ذاته الباطنة، والأنبياء الذين يلتقي بهم هم أنبياء كيانه الباطني، وفي هذا المعراج يصعد الولي من سماء إلى سماء، صوب قمة قصوى تنكشف له فيها حقيقة عدمه ومحوه، في مرتبة الوجود، انكشافا تاما، ويُكشف له فيها عن معنى الأبد ومعنى البقاء الإلهي[١].

وإذا كان ابن عربي، وهو يقص علينا تجربته الذاتية في المعراج الروحي، قد اختصر المراحل الأخيرة من هذا المعراج في عبارات قليلة[٢]،

(١) عقيدة أنبياء الباطن نجدها مشروحة - فيما بعد- عند علاء الدولة السمناني (ت٧٣٧/ ١٣٣٦). وقد لخص كوربان ما يقوله السمناني في هذه القضية، في كتابه: L’homme de lumiére dans le soufisme iranien, Paris, 1971, pp. 179-193.

(٢) وبرغم هذا الاختصار، يعدد ابن عربي على مدى الصفحات الأربع الأخيرة من الباب ٣٦٧ من الفتوحات، العلوم التي يراها الولي في هذه المرحلة الأخيرة من سفره الروحاني: فهناك «علم التخلق بالأخلاق الإلهية»، أي «التأله»؛ وعلم منزلة القرآن، وعلم المناسبة بينه وبين الإنسان الكامل؛ وعلم مآل كل شيء إلى الرحمة الإلهية=

فإنه يطالعنا في: «رسالة الأنوار» بوصف مختصر أيضًا للمراحل القصوى من معراج الولي، وإن كان وصفه هنا يتميز بأنه أكثر وضوحًا من ذي قبل، لكننا نلاحظ أنه في رسالة الأنوار يتبع طريقًا معاكسًا لما انتهجه من قبل في الفتوحات، فالوصف ها هنا وصف تنازلي عبر درجات وجودية، مُرَتَّبَة طبقًا لترتيب ابن عربي لدرجات الوجود في علم الكونيات، وذلك لأن المعراج هنا عبارة عن فقد تدريجي لوجود الولي[1].

وسدرة المنتهى تقع في أعلى نقطة من عالم الكون والفساد أو عالم الشهادة، الذي يوجد فيه الفلك المكوكب، وإذن فعلى السالك أن يقطع

= (وهو مما يستلزم فناء النار في آخر الأمر)؛ وعلم فضل الذكور على الإناث (وأن هذا الفضل بالعَرَض لا بالذات)؛ وعلم «أن الله هو المعبود في كل معبود من خلف حجاب الصورة» سواء عرف العابد (للأشياء والصور) ذلك أو لم يعرف. وغير ذلك من العلوم.

(١) تحدث ابن عربي عن المراتب الكونية في كتابه: «عقلة المستوفز» تحقيق نيبرج، ليدن: ١٩١٩م، ص: ٤١-٩٩ من النص العربي، وكذلك في الباب: ٢٩٥ من الفتوحات «٢، ص: ٦٧٤-٦٧٩». ويشتمل الباب: ٣٧١من الفتوحات «٣، ص: ٤١٦-٤٥٥» على سلسلة من الرسوم البيانية يوضح بها ابن عربي التوزيع الجغرافي لمستويات الكون، انظر أيضًا: Asin PALACIOS, El mistico Murciano Abenerabi, IV, su teologia y sistema del cosmos, Madrid, 1928; Titus Burckhardt: Clé spirituelle de L›astrologie musulmane, Milan, 1974:

نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل بيروت ١٩٨٣، ص: ٤٥-١٤٩. =

=هذا ونلاحظ أن مراتب الوجود الثماني والعشرين تمثل حروف الهجاء العربية، «راجع الفتوحات: ٢/ ٣٩٥» وهذه بدورها تتماثل مع درجات روحانية أخرى «الفتوحات»: ٢/ ٥٩١.

فلك الكواكب الثابتة ثم السماء التي لا نجوم لها «وهي: الفلك الأطلس» وهذان الفلكان من عالم الخلق، ويشكلان جزءا منه كما يشكل الكرسي والعرش جزءا من عالم الخلق كذلك.

ثم يعود السالك فيصعد كرة أخرى في عالم الأمر، وهو المسمى- في الترتيب التصاعدي- «الجوهر المظلم الكل»[١] ثم عالم الطبائع، وهو العالم المشتمل - بالقوة- على الصورة الحسية، ثم اللوح المحفوظ أو النفس الكلية، وأخيرا القلم، وهو ما يرمز في نفس الوقت إلى العقل الأول أو الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل.

وبعدما يفارق السالك عالم الأمر يدخل فيما يسمى بالعماء، وهو «النفَس الرحماني» وهنا يصل السالك إلى الحضرة الإلهية[٢] والجزء

(١) من الملاحظ أن التسميات التي يطلقها ابن عربي على المراتب الوجودية تسميات متحركة وغير ثابتة، بل هي قابلة للتبادل فيما بين المسميات؛ فالمرتبة التي نتحدث عنها هنا وننسبها إلى «الجوهر الكل، هي نفسها تنسب أحيانا إلى: الجسم الكل» وأحيانا أخرى إلى «الهباء» أي: الهيولى الأول، لكن يحدث أحيانا أن يتحدث ابن عربي عن الطبيعة والهباء كتوءمين يتولد عنهما الجسم الكل «وفي هذه الحالة لا يمثل الجسم الكل إلَّا أدون المراتب في عالم الأمر، وإن كان يمثل المرتبة العليا في عالم الخلق».

(٢) يتميز البناء الكوني في كوسمولوجيا ابن عربي «علم الكونيات» بتكرار سلسلة رباعية التقسيم في مراتب الوجود التي يصفها، بحيث تكون الحلقة الأخيرة «الرابعة» من كل سلسلة هي الحلقة الأولى التي تبتدئ بها السلسلة التي تتلوها بعد ذلك، وبرغم أن «العماء» يطلق عند ابن عربي -بوجه عامٍّ- على مرتبة من الوجود يمكن عدها وسيطًا -إلى حد ما- بين «الذات» الواحدة المطلقة اللامشروطة، وبين عالم الكثرة فإن العماء =

الأدنى من سماء فلك الثوابت هو سقف جهنم، أما الجزء الأعلى من هذه السماء فهو «أرض الجنة» وهذا التقسيم الجغرافي - فيما يقول ابن عربي- هو الذي يحدد الصورة التي تكشف للولي في مرحلة لاحقة بعد اجتيازه مرحلة سدرة المنتهى.

«فإن لم تقف مع هذا رفع لك [عالم] الجنان، ومراتب درجاته، وتداخل بعضه في بعض، وتفاضل نعيمه، وأنت واقف على طريق ضيقة ثم أشرف بك على جهنم ومراتب دركاتها[1]» [...] فإن لم تقف مع هذا رفع لك عن أرواح مستهلكة في مشهد من مشاهده، هم فيه حيارى سكارى، قد غلبهم سلطان الوجد[2] فدعاك حالهم [...] فإن لم تقف لدعوته رفع لك نور لا

=يطلق عنده أيضًا ليدل على «الوجه الثاني من الوجوه الأربعة لهذه المرتبة الوجودية التي تشتمل على الألوهة «أي: الذات باعتبار ما تتصف به الأسماء الإلهية، وباعتبار ما يتعلق بها من نسب وإضافات تتضمن معنى الكثرة» وعلى العلماء، وعلى الحقيقة الإلهية أو الحق المخلوق به، وعلى حقيقة الحقائق ثم الحقيقة المحمدية، وهي «البرزخ الفاصل بين هذه المرتبة الوجودية الرباعية، والمرتبة التي تليها، وهي مرتبة «عالم الأمر»».

(١) فيما يتعلق بمعرفة جهنم وعذابها معرفة تفصيلية انظر الأبواب ٦١-٦٤ من الفتوحات: ١/ ٢٩٧-٣٢٢، وانظر أيضًا الرسوم الأشكال التوضيحية في الباب ٣٧١ من الفتوحات أيضًا: ٣/ ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٦.

(٢) وكما ينشأ سكر هذه الأرواح واستهلاكها بسبب وقوفها في هذا المشهد ينشأ من رؤيتها أيضًا عالم الجنان ونعيمها، ويجب أن نميز هنا بين سكر الأرواح في هذه المرتبة، وسكر المُهَيَّمين وأمثالهم من طبقة الأفراد -في المستوى البشري- ممن سنتحدث عنهم بعد قليل.

ترى فيه غيرك، فيأخذك فيه وجد عظيم، وهيمان شديد، وتجد فيه من اللذة بالله ما لم تكن تعرفه قبل ذلك [...] فإن لم تقف رفع لك سرير الرحمانية، وكل شيء عليه، فإذا نظرت في كل شيء فسترى جميع ما اطلعت عليه فيه، وزائدًا على ذلك، ولا يبقى علم ولا عين إلَّا وتشاهده فيه، فاطلب حقيقتك، فإذا وقفت على حقيقتك فيه عرفت أين غايتك ومنزلتك ومنتهى رتبتك، وأي اسم هو ربك، وأين حظك من المعرفة والولاية وصورة خصوصيتك».

لقد عرض ابن عربي من قبل للقضايا الأخروية «السمعيات» في أبواب كثيرة من الفتوحات، واشتمل بعضها على وصف بياني لموقع الجنة والنار من خلال رسوم وأشكال توضيحية، وليس من همنا هنا أن نلخص المعطيات التي يمكن تلخيصها من هذه الأبواب الكثيرة، لكننا نكتفي من بين هذه المعطيات بالوقوف عند مفهومين يلقيان الضوء على طبيعة التجربة الروحية التي يعيش فيها السالك في هذه المرحلة من مراحل المعراج الروحاني.

يقول ابن عربي: «واعلم يا أخي! تولاك الله برحمته، أن الجنة التي يصل إليها مَن هو من أهلها في الآخرة هي مشهودة اليوم لك [...] فأنت فيها تتقلب على الحال التي أنت عليها، ولا تعلم أنك فيها»[١].

(١) الفتوحات، ٣، ص١٣.

وقد نبه الشرع على ذلك - فيما يقول ابن عربي - في الحديث الشريف «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»[١]، فهذه الروضة من الجنة يؤمن بها المؤمن العادي، ويتقلدها إيمانا واعتقادًا، بينما يراها أهل الكشف على حقيقتها روضةً من رياضِ الجنة قائمة بالفعل هناك ينظرون إليها كلما وقعت أبصارهم على هذه البقعة من المسجد النبوي الشريف.

والمعراج هنا هو نوع تألّه، تنكشف به في نظرة الولي حقيقة ما من الحقائق التي لا تكف عن الانكشاف والظهور لأعين الناس جميعا، غير أن الأعم الغلب منهم لا يرونها في هذا العالم، اللهم إلَّا إذا عرفوا كيف يموتون قبل أن يموتوا، وما يقوله ابن عربي عن جهنم في باب آخر من الفتوحات[٢]، يؤكد على أن الفرق بين الولي وغيره يكمن في الكيفية التي ينظر بها كل منهما إلى الأشياء، فجهنم - فيما يرى ابن عربي - خُلقت من حقيقة أساسية نجد تفسيرها في الحديث القدسي: «إن الله ﷻ يقول يوم القيامة: يابن آدم! مرضت فلم تعدني، قال: يا رب! كيف أعودك، وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده؟! أما علمت أنك لو عُدته لوجدتني عنده؟ يابن آدم! استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب! وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يابن آدم! استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب! كيف أسقيك وأنت رب

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٣، ص٦٤.

(٢) الفتوحات، ١، ص ٢٩٧.

العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي»[١].

وإذن فجهنم ليست إلَّا هذا «العمى» الذي يحول بين العبد وبين أن يرى الله في كل الوجوه والصور، ويحجبه عن إدراك وجوده تعالى في كل شيء، وكل كائن، وكل مكان، وكل لحظة، وهذا العمى عند من ينظر إلى التجليات، من غير أن يراها هو الأصل في اقتراف المعاصي، بل هو عين العقاب في اقترافها، ولا ينجو من ذلك إلَّا من يعرف حقيقته الخاصة به، وعينه ثابتة، أي من يعرف أنه هو نفسه تجلٍّ من تجليات الأسماء الإلهية، وأنه محل أو مظهر[٢] لذلك التجلي، وأنه على قدر صفاء قلبه ونقائه يكون انكشاف الأشياء وتجليها له.

وفي هذه المرحلة من السفر الروحاني يبلغ الولي مستوى المحفوظ – وهو مرادف للنفس الكلية في مفردات ابن عربي–، وفي هذا اللوح سطر القلم كل ما كان وما سيكون، وهنا ينتهي المعراج ويبلغ غايته:

(١) صحيح مسلم، كتاب البر، باب: فضل عيادة المريض. انظر أيضًا ابن عربي، مشكاة الأنوار، حديث رقم ٩٨.

(٢) فيما يتعلق بالاسم الإلهي: «رب كل شيء» تراجع مقدمتنا الفرنسية لرسالة الوحدة المطلقة، لبلياني (ص ٣٠)، وعند ابن عربي أن «كل موجود فما له من الله إلَّا ربه خاصة» (الفصوص، ١، ص ٩٠)، وأن الولي المحمدي – الذي يتجلى له الاسم الجامع للأسماء الإلهية – هو الوحيد الذي يسلك إلى الله تعالى عن طريق الأسماء الإلهية مجتمعة.

«فإن لم تقف معه رُفع لك عن أستار كل شيء ومُعَلّمه [القلم أو العقل الكلي] فعاينت أثره، وعرفت خبره، وشاهدت انتكاسه[١]، وتلقيه، وتفصيل مجمله من المَلَك النوني»[٢].

«فإن لم تقف معه رُفع لك عن المحرك [القلم]»، وهو يمين الله.

وفي هذه المرحلة يعاين السالك عالَم أرواح الملائكة المهيّمين أو الكَروبيين في تسمية أخرى تُطلق في التراث الإسلامي على هذا النوع من الأرواح الملائكية والقلم واحد من هذا النوع أيضًا، وهؤلاء المهيمون

(١) للقلم توجهان متبادلان: أحدهما قابل، والآخر فاعل، فهو حين يتوجه إلى الله تعالى يتلقى من لدنه العلوم الإلهية بطرق الإجمال، وحين يتوجه الوجهة الأخرى المقابلة ينقش ما تلقاه في اللوح المحفوظ بطريق التفصيل.

(٢) يبدو ها هنا نوع من التناقض بين إشارة ابن عربي إلى وجود «الملك النوني، وبين قوله في عقلة المستوفز (ط. نيبرج، ص٥٥): «وليس فوق القلم موجود محدث يأخذ منه، يعبَّر عنه بالدواة وهي النون، كما ذكره بعضهم».

وحقيقة الأمر أن كلمة «نون»، التي تُطلق - باشتراك- على الحرف: «ن»، وعلى الدواة الإلهية (المشتملة على الحروف التي ينقشها القلم في اللوح المحفوظ) لا ينبغي أن نفهمها على أنها اسم لمسمى مستقل أو منفصل؛ بل ينبغي فهمها بما هي رمز دال على القلم نفسه، ولكن باعتبار ما يشتمل عليه في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل»، وهذه العلوم لا تظهر مفصلة إلَّا في اللوح المحفوظ. انظر في هذا الفرق: اصطلاحات الصوفية، رقم ١٣٨، ١٤٠.

وانظر فيما يتعلق برمز الحرف (نون)، الفتوحات، ١، ص٥٣، ٥٤، وأيضًا:

René GUÉNON: Les symboles fondamentaux de la science Sacrée, Paris, 1962, chapitre XXIII.

الغارقون في الجمال والجلال الإلهيين لا يشعرون بشيء، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود أو أن الله خلق العالم، والشيء نفسه يقال على «الأفراد»، وهي طبقة تماثل - في النوع الإنساني- طبقة المهيَّمين، فهؤلاء الأفراد غارقون أيضًا في الجمال والجلال لا يشعرون بشيء، اللهم إلَّا إذا كُلّفوا أمرا يعود بهم إلى الخلق، والقطب - كما سبق أن رأينا مَثَل من بين أمثلة أخرى لهؤلاء الأفراد.

فإذا استطاع الولي أن يقاوم رغبة التوقف عند كل مرحلة من مراحل السير، - التي لا يكف ابن عربي عن التذكير بخطورته، بشكل ثابت في مفتتح كل فقرة من فقرات رسالة الأنوار - فإنه بذلك يبلغ مقام القربة، والولاية المطلقة التي يختمها عيسى عليه السلام في آخر الزمان، والمرتبة الوحيدة التي تمتنع عليه، منذ موت «ختم الولاية المحمدية» هي مرتبة المركز، وهي رتبة مدخرة للورثة المحمديين، أي الذين يرثونه ﷺ وراثة كاملة، لكن معرفة الولي وشعوره بالقرب يستلزمان -أولا- شعوره بوجوده وكينونته هو، فلا يزال هناك - بالنسبة للمخلوق- شعور بالذات وباستقلالها في الوجود، والقرب الحقيقي لا يتم إلَّا بالفقد التام لكل ما سوى الله تعالى، فليس ثمة من حقيقة إلَّا حقيقة واحدة، هي حقيقة الوحدة الإلهية المطلقة.

«فإن لم تقف معه مُحيت ثم غُيِّبتَ، ثم أفنيت، ثم سُحقت، ثم مُحقت، حتى إذا انتهت فيك آثار الماحَي وإخوانه [التغييب والإفناء والسحق والمحق]

أثْبِتَّ ثم أحضرت ثم جُمِعتَ».

ها هنا يكتمل طرفا الحلقة، وها هنا تتم الولادة الثانية، ويعود السالك، وهو في نهاية المعراج، كيانًا قاصرًا على السر الإلهي السرمدي الذي أودعه الله فيه منذ بدء الخليقة منذ نفخ من روحه في طينة آدم(١).

ثم يقول ابن عربي في كتاب الإسرا: «فإذا رُفع لك سر السر، واتصل الشفع بالوتر، كان هو، ولا أنت... فرأى نفسه بنفسه»(٢).

وإذا كان الوصول هو نقطة المنتهى في السفر الروحي لقلوب الأولياء، فإنه بالنسبة إلى الكاملين منهم ليس كذلك، وإذا كانت كلمة «معراج» تطلق في اللغة العربية على السّلّم، فالمقصود به هنا هو السّلّم المزدوج، المعَدّ للصعود وللنزول أيضًا، فإذا بلغ الولي قمة صعوده فلا بد له من العودة نازلا على درج آخر مختلف عن الدرج الذي ارتقى عليه، وإن كان موازيا له، ومتسقا معه.

«ثم تُرد على مدرجتك، فتعاين كل ما عاينته مختلفَ الصور، حتى تُرد إلى عالم حسك، المقيَّد، الأرضي، أو تُمسك حيث غُيّبتَ».

وإذن، على الولي أن يشرع - من جديد- في اختراق درجات الوجود الكلي، وأن يعاين مرة ثانية - ولكن على نسق معاكس لنسق الصعود

(١) انظر فيما يتعلق بنفخ الروح، الفتوحات، ١، ص١٦٨.

(٢) كتاب الإسرا، ص٤٤.

– ترتيب السماوات، بحيث يرى كل ما رآه من قبل في صعوده، غير أن الأشياء التي رآها من قبل يراها الآن في صور أخرى؛ لأن ما رآه من قبل بعين نفسه، يتأمله الآن بعين ربه، وفي كل مرحلة يتوقف فيها الولي من مراحل نزوله، يأخذ منها ما كان قد تركه منها من قبل في صعوده من أجزاء نفسه وهذه الاستعادة المنتظمة التي يسترد بها الولي ما كان قد خلَّفه وراء ظهره، لا تُعد نكوصًا عما هو فيه أو ارتدادًا إلى حال سابق؛ لأنه – كما يمثل شارح الرسالة في تصويره الأخّاذ: «فأخذ يلبس الثياب التي خلعها مرة ثانية، لكن لا على الوجه الذي لبسها أول مرة؛ لأنه لما خلعها ما رفعها عن نفسه إلَّا من أذيالها، فصارت ظواهرها بواطنها، وبواطنها ظواهرها، فلما لبسها في المرة الثانية لم يقبلها حتى تعود إلى حالها الأول، بل لبسها كذلك» وهكذا: فإن ما كان معوجًّا يصبح مستقيمًا، وما كان مستترًا يغدو ظاهرا.

هذا، ويكتسب الولي في عودته كل العناصر المقومة لوجوده، والتي كان قد خلّفها من قبل، وأعادها إلى عوالمها الخاصة بها، غير أن هذه العناصر قد تغيرت الآن، وتحولت تبعا لتحول الولي، وانقلاب ذاته.

وينبغي أن نعلم أنه ليس كل ولي يُقسم له الوصول لهذه المرتبة القصوى التي يمثلها مقام القربة، ولا كل ولي يبلغ هذه المرتبة يعود منها نازلا إلى الخلق؛ لأن صور التحقق الروحي تختلف من درجة إلى أخرى

في درجات العودة اختلافا يتناسب بدقة مع اختلاف النماذج النبوية التي يمثلها وارثوهم من الأولياء.

وهذه السمات أو القسمات المختلفة التي يرسمها ابن عربي، والتي تصف سفر قلوب الأولياء إلى الله تعالى، يؤكدها ابن عربي مرة أخرى في النص التالي:

«وغاية كل سالك مناسبة لطريقه الذي عليه سلك، فمنهم من يناجَى بلغته، ومنهم من يناجَى بغير لغته، وكل من نوجي بلغة، أية لغة كانت، فإنه وارث لنبي ذلك اللسان، وهو الذي تسمعه على ألسنة أهل هذه الطريقة أن فلانا موسوي أو عيسوي أو إبراهيمي أو إدريسي».

فها هنا كل لغة تمثل صورة خاصة من صور الوحي الإلهي أو صور الإلهام الذي يتنزل من الله تعالى على قلوب عباده، والذي يحدد بدوره نسقا معينا من المعرفة والعبادة معا.

بيد أن هناك من الأولياء- وكما عرفنا من قبل- من يجمع في إرثه بين أكثر من أنموذج نبوي واحد: «ومنهم المناجَى بلغتين وثلاثة وأربعة فصاعدا، والكامل من يناجى بجميع اللغات، وهو المحمدي خاصة».

وهذا المحمدي الذي يناجَى بجميع اللغات، والذي يوصف- تبعا لذلك- بالمفسِّر الوحيد للحقيقة الكلية في جميع وجوهها وعلى اختلاف مظاهرها، هذا الأنموذج المحمدي هو ابن عربي نفسه، ونحن قد أشرنا

من قبل في الفصل الخامس من هذا الكتاب، إلى كتابه العبادلة، وهو من أعقد نصوص ابن عربي، وأحفلها بالغموض والإلغاز، وهذا الكتاب لم يُدرَس حتى الآن فيما نعلم، ولفظ عبادلة لفظ نادر الاستعمال، وهو جمع غير قياسي لعبد الله، وعلى طول هذا الكتاب الغريب تطالعنا عبارات ذات طابع ميتافيزيقي أو سلوكي روحاني، تُنسب إلى حوالي مائة شخص يسميهم ابن عربي بأسماء غريبة لا يُشك في أنها أسماء رمزية، وربما كان من العبث محاولة تحقيق هذه الأسماء، وتطبيقها على شخصيات معروفة في تاريخ التصوف.

لكننا نستطيع أن نقول، وكما توحي به الإشارات الواردة في مقدمة هذا الكتاب، إن الصوت الذي يتحدث من وراء هذه الأقنعة المموهة هو صوت ابن عربي، المترجَم في هذا الكتاب، فهو عبد الله، الاسم الجامع لمراتب العلا، وهو «ابن جامع عن أبي مقيد، ولذا كان الترجمان الجامع للألسنة»[١].

«فما دام في غايته فهو الواقف، ما لم يرجع، فإن منهم المستهلك في ذلك المقام كأبي عقال وغيره[٢]، وفيه يُقبض ويحشر.

(١) كتاب العبادلة، القاهرة ١٩٦٩، ص٣٩.

(٢) هذا الولي المجذوب الذي عاش مربوطًا بعقال في مكة لسنوات كثيرة دون طعام ولا شراب، ذكره ابن عربي في مواضع كثيرة من كتبه. انظر الفتوحات، ١، ص٢٤٨، ٢٥١؛ مواقع النجوم، ص٨١.

«ومنهم المردود، وهو أكمل من الواقف المستهلك، بشرط أن يتماثلا في المقام [....] إذ يعيش المردود النازل عن مقام المستهلك، حتى يبلغ مرتبة المستهلك، ويزيد عليه في التداني، ويزيد عليه في التدلي، ويَفْضل عليه في الترقي، فيفضل عليه في التلقي[١].

وأما المردودون فهم رجلان منهم من يُردّ في حق نفسه، وهو النازل الذي ذكرناه، وهذا هو العارف عندنا، فهو راجع لتكميل نفسه من غير الطريق الذي سلك عليه.

«ومنهم من يرد إلى الخلْق بلسان الإرشاد والهداية، وهو العالم الوارث»[٢].

ومرة أخرى يظهر هنا مفهوم «الرجوع» الذي أشرنا إلى أهميته في مناسبات عدة من هذا الكتاب، ليمثل حجر الزاوية في الولاية وفهم حقيقتها. وما يذهب إليه ابن عربي في هذا الشأن مطروح بصورة قوية منذ بداية كتاباته الأولى؛ ففي رسالة الولاية، التي ألفها ابن عربي وهو في سن الثلاثين، نجده يؤكد على ما بين هذه الثنائيات المترددة بين الوقوف والرجوع، والعالم والعارف، من فروق، فيقول: «منهم من رجع [إلى الخلق]،

(١) فيما يتعلق بهذه المصطلحات الأربعة التي تحدد صور التحقق الروحي، انظر الباب: ٣٣١ من الفتوحات (٣، ص١١٥-١١٩)، واصطلاحات الصوفية، رقم ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦.

(٢) على غير عادة الأغلبية العظمى من المؤلفين المسلمين، يضع ابن عربي العلم الذي صفة إلهية والعالم، في مرتبة أعلى من المعرفة والعارف، انظر الفتوحات، ٢، ص٣١٨، وانظر أيضًا من الكتابَ نفسه: ١، ص٦٣٦، ٧١٢.

ومنهم من لم يرجع، ومنهم من اختير له المقام، فمن لم يرجع اصطلحنا على تسميته واقفا، ومن رجع انقسم على ضربين، رجوع خصوص، ورجوع عموم، فالخاص [أي الراجع لنفسه فقط] سميناه عارفا، والعام سميناه عالما وارثا».

وبرغم أن ابن عربي يُعَدّ أول من تناول مفهوم «الرجوع» بالتوضيح والبيان، واستخراج ما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات وإشارات، سواء بالنسبة إلى نهج الولاية ذاتها أو بالنسبة إلى التجربة الروحية للولي نفسه - فإننا نؤكد هنا على حقيقة ظهور هذا المفهوم - كمظهر من مظاهر الولاية في أقوال قدامى الأولياء وكتاباتهم، بل نجده - بوجه خاص- متضمَّنا في الأنموذج المحمدي، مثله في ذلك مثل سائر المظاهر والوجوه الأخرى للولاية.

ونعود إلى النص الذي اقتبسناه من رسالة الولاية، لنتابع ابن عربي وهو يذكر عبارة من عبارات الشيخ أبي مدين، نراها ذات دلالة دقيقة فيما نحن بصدده، يقول ابن عربي: «وكان الشيخ أبو مدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يقول: من علامات صدق المريد في بدء إرادته فراره عن الخلق، ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه إلى الخلق». إن هذا الرجوع - فيما يقول ابن عربي- «هو كمال مقام الوراثة؛ لأن مقام الفرار من الخلق إنما يتحقق به الولي الوارث اقتداء بالنهج

النبوي، وسلوكا على مدرجته، وذلك أن رسول الله ﷺ اعتزل في أول نشوئه المبارك [...] بغار حراء للتحنث به قبل نزول الوحي، أما بدء الوحي فيمثل انتهاء طور الصعود من أطوار مدارج النبوة، وهو طور يتلوه بعد ذلك طور الرجوع لهداية الخلق، فلما بلغ النبي ﷺ الأشُد أرسل إلى جميع الخلق».

ولا ينسى ابن عربي أن يذكرنا بأن «كمال مقام الوراثة» عند الولي يقتضى مناسبة دقيقة بين سير الوارث وسير الموروث، وهو النبي الذي يرث منه الولي وراثة مباشرة أو غير مباشرة[1].

«وليس كل داع وارثا على مقام واحد [...] فمنهم الداعي بلغة موسى أو عيسى أو سام أو إسحاق أو إسماعيل أو آدم أو إدريس أو إبراهيم أو يوسف أو هارون أو غيرهم، وهؤلاء هم الصوفية، وهم أصحاب أحوال بالإضافة إلى السادة منا».

«ومنهم الداعي بلغة محمد ﷺ، وهم الملامية، أهل التمكين والحقائق».

وكنا قد تحدثنا عن الملامية في موضع سابق، وأشرنا إلى أن ما يميز الملامي عن الصوفي، ويُظهر معنى «الملام» الذي ينتسب إليه الملامي، وهو رفضه للخروج عن مقتضيات مجارى العادات وقوانين العلل والأسباب في عالم الطبيعة، وكذلك رفضه لتمزيق الأستار والحجب التي

(١) رسالة في الولاية، ص٢٥- ٢٨.

تختبئ وراءها أسرار الحضرة الإلهية، ولأن الملامي يحفظ السر الإلهي فإن الله تعالى يحفظ سره، ولأنه على معرفة بالله تعالى فإنه يعرف الله في كل شيء، ولكن لأن الشرع يقتضي العبودية فإن الملامي يحفظ سر سيده، وما يتفرد به الملامي من وجود روحاني شفاف يكشف عن الحضرة الإلهية، ويوحي بها إلى الآخرين ممن لهم أعين يبصرون بها.

والملامي - بما يتضرر به من خضوع تام لقوانين الأشياء في العالم الطبيعي- وهو الوحيد المهيأ للوفاء بشروط «الرجوع» إلى الخلق ومقتضياته، فبدون هذه الميزة لا يكون الولي كاملًا، بل يكون نصف ولي، وهذه الصفة «نصف ولي» ربما تبدو صيغة مبالغا فيها، لكنها كانت كافية في نقل كلمات النبي هارون التي خاطب بها التابع في السماء الخامسة، وبتعبير آخر مباشر كانت كافية للتعبير عما يريده ابن عربي نفسه من قوله في كتاب الفصوص عن إلياس عليه السلام: «فكان على النصف من المعرفة بالله»، لأنه كان «عقلا بلا شهوة»[(١)]، وإذا كان العقل مجردًا كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه.

ومع ذلك، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، والولي الواقف- وهو الولي الساكن الذي لا يتحرك أبدا من المرتبة القصوى، التي وصل إليها في معراجه - لا يعرف الله إلَّا من خلال اسمه تعالى «الأول»، واسمه الباطن، وكما ينص القرآن الكريم - أيضًا- فإن الله لم يخلق هذا العالم

(١) الفصوص، ١، ص١٨١.

عبثا (المؤمنون: ١١٥) ولا خلقه باطلا (آل عمران: ١٩١).

وإذن، فلا جرم أن يكون هذا العالم – في حقيقة أمره –محلا للتجليات الإلهية، وللظهور الدائم للكنز المخفي المذكور في الحديث القدسي[١]، إنه المكان الذي يستفاد منه النصف الثاني لمعرفة الله تعالى، وهو النصف المعرفي أو النصف الثاني للمعرفة، وهو جوهر الولاية وحقيقتها، وهكذا يتلاقى القوسان، ويجتمع طرفاهما، ويبلغ الولي مرتبة من القرب لا يمكن وصفها بحال، وهي مرتبة ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ التي يشير إليها القرآن الكريم [النجم: ٩].

وهذا التكامل هو المحتوى الرمزي والإشاري لمناسك فريضة الحج، التي تُعد هي الأخرى وجها آخر للمعراج الروحاني، فها هنا يطوّف المحرم في حركة دائرية حول الكعبة، بيت الله الواحد الأحد، الذي لا ثاني ولا شريك له، ثم سرعان ما ينخرط – بعد ذلك– في حركة أخرى مزدوجة ومستقيمة ذهابا ورجوعا بين جبلي الصفّا والمروة[٢].

---

(١) فيما يتعلق بهذا الحديث الذي يرد كثيرا في كتابات ابن عربي، انظر على وجه الخصوص: الفتوحات، ٢، ص٢٣٢، ٣٩٩، ٣، ص٢٦٧.

(٢) يتخذ ابن عربي من الآية الكريمة: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٥٨] موضوعا لتفسيرات صوفية عرفانية لا يمكن لنا تلخيصها هنا بطبيعة الحال، (انظر الفتوحات، ١، ص٧٠٨– ٧١١؛ تفسير القاشاني، بيروت، ١٩٦٨، ١، ص١٠٠) لكننا نشير منها – في اختصار– إلى أمرين أساسين في الآية الكريمة: الأول، أن الصفا والمروة ذكرتا كجزأين من شعائر الله، مما يعني أن هذين المكانين– طبعا لما يدل عليه =

وإذا رجعنا إلى رسالة الأنوار، وجدنا أن عنوانها الفرعي – كما ذكرنا في بداية هذا الفصل– يوحي بأن الخلوة هي موضوع هذه الرسالة، غير أن الخلوة– وإن بدت في مقدمة نص الرسالة شرطا ضروريا لا مفر منه للسالك في سلوكه إلى الله تعالى – فإنها تتعارض برغم ذلك تعارضا جذريا مع «الكمال» المنشود الذي هو الغاية القصوى من سير الولي وسلوكه؛ فالولي الحي، وهو في هذه الدنيا، يعيش مع الناس، ومكانه بينهم، فإذا ما انتقل من هذه الدار فإن اتصاله بالناس لا ينقطع، بل يستمر –بروحانيته أو بوجوده الروحي – مختلطا بهم، مهموما بمصائرهم وأقدارهم.

وإذن فالخلوة الحقيقية للولي إنما تكمن في خفاء نفسه واختبائه عن أعين الناس وهو ظاهر موجود بينهم، فهي «خلوة في جلوة»[1] كما تُسمى في اللغة الفارسية، وكما نجدها أيضًا في الطريقة النقشبندية، بحسبانها قاعدة من القواعد القلبية، الإحدى عشرة، في سلوك هذه الطريقة.

إن معراج الولي – كما يتجلى في صورته التي رسمها لنا شيوخ

=أصل اللفظين– كيفيتان من كيفيات المعرفة بالله تعالى، الثاني، أن الذي يحج البيت أو يعتمر هو فقط الموصوف بأنه لا جناح عليه أن يطَّوَّف بهذين الجبلين: وهذه الثنائية لا خطر منها إلَّا على من رجع من «الوحدة» ثم لم يكف عن مشاهدة «الوحدة» في الكثرة.

(١) يمكن أن نعد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥﴾ [التين: ٥]، أصلا يُفسر في ضوئه الرجوع إلى الكائنات، وهذه الآية وإن كانت تشير في معناها الظاهر، كما أشرنا من قبل، إلى هبوط آدم من جنة عدن، إلَّا أنها يمكن أن تشير في بُعدها العرفاني إلى «كمال» الكائن الذي استحق برجوعه للكائنات الخلافة الإلهية في معناه الأتم.

الصوفية في عالم الرؤى والأحلام - يمكن أن نصفه بأنه سلم «يصعد نازلا» لما تقرر من قبل من «أن الطرق كلها مستديرة، ما ثم طريق خطّى»، وكذلك هجرة الولي أو إبعاده - كما هو مصوّر من قبل في أنموذج هجرة النبي ﷺ، حين أخرجه قومه من الأرض المقدسة - لا تفصل أو تحول بين الولي وبين غايته القصوى من سعيه وبحثه، اللهم إلَّا في ظاهر الأمر الذي لا يمس جوهر الحقيقة من قريب أو بعيد؛ فهذا الذي يصل إلى نقطة المركز يعلم تماما أن كل النقاط الواقعة على محيط الدائرة إنما تتباعد بمسافة متساوية بينها وبين الله تعالى، وأن هذه المسافة «لا- مسافة» بل هي عدم ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤].

وإذا كانت الولاية في معناها الحرفي إنما تعني القرب، فإن هذا القرب هو قرب ثنائي أو قرب مزدوج؛ لأن الولي القريب من الله تعالى لا ينطبق عليه وصف القرب انطباقا تامًّا إلَّا إذا كان قريبًا من عالم المخلوقات أيضًا، ولذا نجد ابن عربي يوائم ويماثل بين الإنسان الكامل وبين الشجرة[١] التي ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾﴾ [إبراهيم: ٢٤]، ففي قلب الولي تلتقي الأرض والسماء، ويجتمع الأعلى والأدنى، ويأتلف الحق والخلق، ولأن الولي وارث للحقيقة المحمدية فهو أيضًا - مثلها- يشكل برزخًا بين بحرين، ومع أن الولي يمثل ما يشبه صمام أمن في النظام الكوني، ويمثل - ترتبا على ذلك- ما يشبه الأداة أو الوسيلة في يد «الجلال الإلهي» أو «القهر الإلهي» فإن وظيفته

(١) اصطلاحات الصوفية، رقم ١١٦.

الكونية - برغم كل ذلك، ومهما بلغت درجته في مراتب الولاية والأولياء- ترتبط أولا وقبل كل شيء بالرحمة التي وصفها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

ومن هنا صح امتداد أثر «الفُتوّة» عند الولي إلى عالَم المعادن والنباتات والحيوان، وإلى كل ما هو موجود[١].

وإذا كان دور «القطب» إنما يمثل - تحديدا- مهمة «المحور الأرضي» فإن الولي يشارك القطب، بصورة أو بأخرى، في هذه المهمة، وإذا كانت «الولاية» باقية ومستمرة في الحياة الآخرة فإنها تنتهي بالضرورة من عالم الحياة الدنيا، ومع مجيء خاتم الولاية الأول ينغلق باب المرتبة العليا من مراتب الولاية، ويصبح الوصول إلى المرتبة الأكثر كمالا من مراتب الولاية أمرا مستحيلا إلى الأبد، ومع مجيء الخاتم الثاني ينغلق تماما باب مقام القربة، وإذا قبض الله روح الخاتم الثالث، الذي هو آخر مولود في النوع الإنساني، «بقي من بقي مثل البهائم لا يُحلون حلالا، ولا يحرمون حراما»[٢].

وهنا أيضًا يُرفع القرآن الكريم - أو أخ الإنسان الكامل- في ليلة واحدة من صدور الناس، ومن سطور المصاحف[٣]، هنا أيضًا تضمحل

(١) الفتوحات، ٢، ص٢٨٣، انظر أيضًا: الفتوحات، ١، ص٢٤٤.

(٢) انظر هامش رقم ٢ ص١٦٣ من الفصل الثامن من هذا الكتاب، ومصادر هذه الفقرة من كتاب: الفصوص.

(٣) ورد في الأحاديث النبوية أن رفع القرآن علامة من علامات الساعة (ابن ماجه، فتن،

وتفنى كل رابطة تصل الأرض بالسماء، ويغدو العالم كونًا جامدًا مخبولًا، مختل الفكر، مبلبل الشعور، وسرعان ما يأخذ خطوته الأخيرة - بعد ذلك - نحو هاوية الفناء؛ إنَّ نهاية الأولياء ليست أمرًا آخر وراء نهاية العالم.

* * *

٢٦): أنظر أيضا: الشعراني، مختصر تذكرة القرطبي، القاهرة دون تاريخ، ص٢٧٢.
وفيما يتعلق بتشبيه القرآن الكريم والإنسان الكامل بالأخوين، انظر هامش ١ ص١٠٠.

Mashykhat Al-Azhar
Al-Azhar's Senior Scholars Council
Logic, Theology and Philosophy Book Series
No.: (15)



Sainthood and Prophecy

as Seen by Grand Sheikh Ibn Arabi

By
Alī Chodkiewicz
Translated from French with a Preface
Translated by
Aḩmad Aṭ-Ṭayyeb
Grand Imam of Al-Azhar
Chairman of the Muslim Council of Elders (MCE)



www.alimamaltayeb.com

Sainthood and Prophecy

as Seen by Grand Sheikh Ibn Arabi